اردو شرح

انوار الباری

صحیح البخاری

مجموعۂ افادات

امام العصر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ

و دیگر اکابر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ

مؤلفہ تلمیذ علامہ کشمیری

حضرۃ مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

(061-4540513-4519240

بسم اللہ الرحمن الرحیم

انوار الباری
اردو شرح
صحیح البخاری

انوار الباری ۱۰

اردو شرح

صحیح البخاری

مقدمہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد للّٰہ و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ اما بعد!

''انوارالباری'' کی دسویں قسط پیش ہے ''عرفت ربی بفسخ العزائم'' گوناگوں موانع ومجبوریوں کے باعث یہ جلد کافی تاخیر سے شائع ہورہی ہے، ناظرین سے زحمتِ انتظار کیلئے عذرخواہ ہوں، کتاب الطہارۃ ختم کرنے کے واسطے اس جلد کی ضخامت بڑھادی ہے، اور گیارھویں قسط میں کتاب الصلوٰۃ شروع ہوگئی ہے۔ امید ہے کہ وہ جلد ہی شائع ہوگی۔ وباللہ التوفیق۔

امام بخاریؒ نے چونکہ کتاب الصلوٰۃ کو حدیثِ اسراء سے شروع کیا ہے، اس لئے اسراء ومعراج کا مفصل واقعہ سیر حاصل بحث کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کو پڑھ کر ناظرینِ انوارالباری اس کے متعلق مکمل ومعتمد معلومات سے بہرہ اندوز ہوں گے۔ ان شاء اللہ

جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درسِ بخاری شریف میں ادنیٰ مناسبت سے اہم مباحث پر تقریر فرمایا کرتے تھے، راقم الحروف نے بھی اسی طرز کو اختیار کیا ہے، اور اہم علمی ودینی افادات کو حسبِ موقع وضرورت تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں ذکر کیا ہے، اسی لئے ان دس جلدوں میں صرف رجال، کتاب الوحی، کتاب الایمان، کتاب العلم وکتاب الطہارۃ ہی کے مسائل ومباحث نہیں، بلکہ دوسری بہت سی نہایت مفید وضروری معلومات کا معتمد وگرانقدر ذخیرہ جمع کردیا گیا ہے۔

دوسری وجہ اس طرزِ تالیف کی یہ بھی ہے کہ جو کچھ اپنے محدود مطالعہ وتحقیق کے پیشِ نظر منتشر علمی مباحث ہیں ان کا یکجا کرکے اہلِ علم ودانش کے سامنے رکھ دیا جائے، ممکن ہے ان کو خاص خاص محل وموقع پر پیش کرنے کیلئے عمر وفا نہ کرے کہ ''ہستی را نمے بینم بقائے''

حضرت شاہ صاحبؒ یہ بھی اکثر فرمایا کرتے تھے کہ کسی علمی تحقیق وکاوش کا نابود سے بود ہوجانا یعنی منظرِ عام پر آجانا اچھا ہے، اس لئے بھی درازنفسی اور طولِ کلام کیلئے جواز کی گنجائش نکالی گئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے علمِ نافع پیش کرنے کی سعادت مرحمت فرمائیں اور حشو وزوائد سے بچائیں۔ آمین!

محتاجِ دعا

احقر سیّد احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجارہ روڈ بجنور

۲۰ رجب ۱۳۸۷ھ مطابق ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۷ء

كِتَابُ الْحَيْضِ

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءِ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ.

(حیض کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے،'' اور تجھ سے پوچھتے ہیں حکم حیض کا۔ کہہ دے وہ گندگی ہے سوتم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہوان کے جب تک پاک نہ ہوویں۔ پھر جب خوب پاک ہوجائیں تو جاؤان کے پاس جہاں کیلئے حکم دیا تم کو اللہ نے، بے شک اللہ کو پسند آتے ہیں توبہ کرنے والے اور پسند آتے ہیں ستھرائی و پاکیزگی اختیار کرنے والے)

باب كَيْفَ كَانَ بَدْأُ الْحَيْضِ وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ هٰذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللّٰهُ عَلٰى بَنَاتِ آدَمَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ كَانَ اَوَّلَ مَا اُرْسِلَ الْحَيْضُ عَلٰى بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ وَحَدِيْثُ النَّبِيِّ ﷺ اَكْثَرُ

(حیض کی ابتداء کس طرح ہوئی اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کی تقدیر میں لکھ دیا ہے۔ بعض اہلِ علم نے کہا ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں آیا۔ ابوعبداللہ (بخاریؒ) کہتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث ہے تمام عورتوں کو شامل ہے

(۲۸۷) حَدَّثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدُ اللّٰهِ ثَنَا سُفْيٰنُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُوْلُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُوْلُ خَرَجْنَا لَانُرٰى اِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفَ حِضْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَاَنَا اَبْكِيْ فَقَالَ مَالَكِ اَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ! قَالَ اِنَّ هٰذَا اَمْرٌ كَتَبَهُ عَلٰى بَنَاتِ آدَمَ فَاقْضِيْ مَا يَقْضِيْ الْحَاجُّ غَيْرَ اَنْ لَّاتَطُوْفِيْ بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحّٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهٖ بِالْبَقَرِ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں کہ ہم حج کے ارادہ سے نکلے، جب ہم مقام سرف میں پہنچے تو میں حائضہ ہوگئی، اس بات پر میں رو رہی تھی کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، آپؐ نے پوچھا تمہیں کیا ہوگیا، کیا حائضہ ہوگئی ہو؟ میں نے کہا، جی ہاں!

آپ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دیا ہے، اس لئے تم بھی حج کے افعال پورے کرلو البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرنا، حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔

تشریح: امام بخاریؒ یہاں سے حیض، استحاضہ ونفاس کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں، چونکہ حیض کے ابواب ومسائل زیادہ تھے اس کا عنوان لفظِ کتاب سے قائم کیا، اور باقی دونوں کے ابواب تبعاً بیان کئے ہیں۔ بدأالحیض سے مراد حسبِ تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ یہاں بھی بدءالوحی کی طرح ہے کہ پہلے جنسِ حیض کا وجود وظہور دنیا میں کس طرح ہوا۔ اس کو بتلانا ہے، پھر احکام ومسائل بتلائیں گے۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ حیض کے صرف ابتداء کے احوال بتلائیں گے، امام بخاریؒ نے حضور علیہ السلام کے ارشاد "ھذا شیٔ کتبه اللّٰه علی بنات آدم" سے اخذ کیا کہ حیض کا وجود ابتداءِ آفرینش بناتِ آدم ہی سے ہے، اور بنی اسرائیل سے اس کی ابتداء نہیں ہے، لیکن انہوں نے اِس قوی روایت کو اہمیت نہیں دی، نہ دونوں روایات میں توفیق وتطبیق کی ضرورت سمجھی کہ بنی اسرائیل[1] کہ بنی اسرائیل کی عورتیں مساجد جایا کرتی تھیں (مردوں

[1] علامہ سیوطیؒ نے الدر میں لکھا: عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور سعید بن منصور ومسدد نے اپنے مسند میں حضرت ابن مسعودؓ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں) انہوں نے مردوں کی طرف میلان اور تانک جھانک کا سلسلہ شروع کیا تو ان کو مساجد میں جانے سے روک دیا گیا، اور بطورِ سزا حیض کی عادت وعلت ان کے ساتھ لگا دی گئی، میرے نزدیک توفیقِ روایتین کی یہ صورت ہے کہ اگر چہ حیض کی ابتداء تو ابتداءِ زمانہ ہی سے تھی مگر نساء بنی اسرائیل پر اس کا تسلط بطورِ قہر ونقمت اور سزاء کے ہوا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنے[1] سنت قدیم ہے۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے دونوں روایات میں تطبیق اس طرح دی کہ حیض کی ابتداء تو پہلے سے تھی مگر بنی اسرائیل پر بطورِ عقوبت اس کی مقدار بڑھا دی گئی (فتح ص ۲۷۶ ج ۱) حضرت گنگوہیؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ بہ نسبت سابق کے کثرت وزیادتی ہوگئی، جس پر لفظِ ارسال شاہد ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱)

محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ توجیہ مذکور معنوی ذوق سے عاری ہونے پر دال ہے، کیونکہ یہاں تو اولِ ارسال کا لفظ ہے نہ کہ صرف ارسال، (اور یہاں اوّلیت ہی زیرِ بحث ہے، اسی طرح کمی وزیادتی کا بھی سوال درمیان نہیں ہے۔ دوسرے اس کی دلیل کیا ہے کہ پہلے حیض میں کمی تھی جس پر بعد میں زیادتی ہوئی، اور اس کو کس نے نقل کیا ہے؟ اس کے بعد محقق عینی نے جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کثرتِ عناد کی وجہ سے حق تعالیٰ نے بناتِ بنی اسرائیل کا حیض منقطع کر دیا ہو، تا کہ ان کو اور ان کے ازواج (شوہروں) کو سزاءِ عناد دی جائے) اور کچھ مدت اسی حال پر گزر جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا ہو اور عادتِ حیض کا اجراء فرما دیا ہو، کیونکہ حق تعالیٰ کی حکمت ورحمت ہی کے تحت حیض وجودِ نسل کا سبب بنا ہے کہ جن عورتوں کے رحم میں حیض کی صلاحیت ہوتی ہے وہی حمل کو قبول کرتی ہیں، اسی لئے صغرسنی اور سنِ ایاس میں نہ حیض ہوتا ہے نہ حمل قرار پاتا ہے۔

غرض جب اعادۂ حیض ہوا ہوگا تو وہی مدتِ انقطاع کے لحاظ سے اولِ ارسال کا مدلول قرار پایا، لہٰذا اولیت کا اطلاق اسی اعتبار سے ہوا ہے کہ اولیت امورِ نسبیہ میں سے ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اس موقع پر لکھا کہ جو اعتراض عینی نے حافظ پر کیا تھا، وہ خود ان پر بھی وارد ہوگا کہ انقطاع واجراء کی دلیل کیا ہے بلکہ دوسرا اعتراض یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے انقطاع حیض کو عقوبت بتلایا اور ارسال کو رحمت، حالانکہ نبی کریم ﷺ نے حیض کو نقصِ دین فرمایا ہے (لامع ص ۱۱۵، ج ۱) لیکن محقق عینی کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ارسال کے لفظ سے ہی یہ استنباط ہو رہا ہے کہ اس سے قبل انقطاع کی صورت رہ چکی ہے، اور شاید اسی سے محقق عینی نے احتمالِ مذکور نکالا ہے، واللہ اعلم۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حیض میں دونوں جہت ہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے ارحام میں قبولِ حمل کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ توالد وتناسل کا ذریعہ ہے یقیناً رحمت ہے، دوسرے یہ کہ از روئے طب بھی حیض کی صحیح صورت عورت کے عضوِ رحم کیلئے صحت مندی کی دلیل ہے اور اس کی بے قاعدگی یا غیر معتاد کمی وبیشی مرض یا استحاضہ کی شکل ہے۔ رہی نقصِ دین والی بات تو وہ ظاہر وسطح کے لحاظ سے ہے کہ بظاہر ایک عذرِ شرعی وسماوی کے تحت عورت اداءِ فرائض سے محروم رہے، لیکن حقیقی ومعنوی اعتبار سے صرف اس کی وجہ سے اس کا دین کم مرتبہ نہیں ہو جاتا اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ ایسی حالت میں خدا کے عذاب، نقمت یا عتاب کے تحت آ گئی ہے۔ جس طرح عورتوں کو جمعہ وجماعات جہاد وغیرہ کی عدمِ شرکت کے سبب ناقصات الدین نہیں کہہ سکتے، غرض جتنے فرائض بھی جس پر عائد ہیں وہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) روایت کی کہ نساءِ بنی اسرائیل مردوں کے ساتھ صف میں نماز پڑھا کرتی تھیں، اور انہوں نے لکڑی کے سانچے بنوا لئے تھے، جن پر کھڑی ہو کر اگلی صف میں کھڑے ہونے والے مردوں کو دیکھا کرتی تھیں، جن سے اُن کا تعلق ہوتا تھا۔ اس لئے ان پر حیض مسلّط کیا گیا اور مساجد میں جانے سے ممانعت کر دی گئی اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی کے قریب روایت ہے (لامع ص ۱۱۶ ج ۱)

[1] اس سے معلوم ہوا کہ جب شریعت نے قبائح ومنکرات سے بچانے کیلئے عورتوں کو مساجد ایسے مقدس مقامات سے بھی روک دیا تو ان کیلئے عام تفریح گاہوں، بازاروں، اور مخلوط تعلیم کے کالجوں وغیرہ میں جانے کی بدرجۂ اولیٰ ممانعت ہوگی، اور یورپ امریکہ روس وغیرہ میں جو نتائج اس قسم کی آزادی سے برآمد ہو رہے ہیں، وہ باقی دنیا کیلئے عبرت کا سامان ہیں۔ وما یتذکر الا من ینیب (عبرت ونصیحت صرف وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو خدا کی طرف رجوع کرتے ہیں) ''مؤلف''

صرف ان کی ادائیگی کے بعد اس کو حقیقۃً کامل الدین ہی کہا جائے گا، خواہ وہ دوسروں کے لحاظ سے اعمال میں قاصر ہی رہا ہو۔ یہی وجہ ہے جب حضرت اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہؓ نبی اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا:...... ''میں جماعتِ نسواں کی نمائندہ ہو کر آئی ہوں کہ ان سب کی عرض داشت پیش کروں، حق تعالیٰ نے آپ کو مردوں اور عورتوں سب ہی کیلئے مبعوث فرمایا ہے، لہٰذا ہم سب ایمان لے آئیں اور آپ کا اتباع کر لیا، لیکن ہم سب عورت ذات ہیں، گھروں میں گھری ہوئی، پردہ وحجاب کی پابند اور گھروں میں بیٹھے رہنا ہی ہمارا کام ہے، مرد اپنی خواہشات ہم سے پوری کرتے ہیں اور ہم ان کی اولاد کے بوجھ بھی برداشت کرتی ہیں اور (باہر رہنے کی آزادی کے سبب سے) مردوں کو جمعہ وجماعات وجنازہ کی شرکت کی وجہ سے نیکیاں اور فضائل ملتے رہتے ہیں۔ اور جب وہ جہاد میں جاتے ہیں تو ہم ان کے اموال واولاد کی حفاظت بھی کرتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں ان کے اعمال مذکورہ کے اجر وثواب میں ہمارا بھی حصہ ہوگا یا نہیں؟ حضورؐ نے حضرت اسماء کی عرض داشتِ مذکور سُن کر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا، کیا تم نے کسی عورت کی گفتگو اور سوال دین کے بارے میں اس سے بہتر بھی سنا ہے؟ عرض کیا نہیں یا رسول اللہ! پھر حضور نے اسماء کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا:۔ ''اسماء! جاؤ اور سب عورتوں کو بتلا دو کہ اگر ان کا سلوک اپنے شوہروں کے ساتھ اچھا ہے، اور وہ ان کی مرضیات کی طلب وجستجو کرتی ہیں ان کے اتباع وموافقت کی سعی کرتی ہیں تو یہ چیزیں اُن عورتوں کو اخروی مراتب کے لحاظ سے اُن مردوں کے برابر کر دیں گی جو مندرجہ بالا اعمال کرتے ہیں''۔ یہ خوش خبری پیغمبر خداؐ سے سن کر حضرت اسماء فرطِ مسرت سے تہلیل وتکبیر کہتی ہوئی واپس ہوئیں اور سب عورتوں کو بھی اس پیغام سے مسرور ومطمئن کیا۔ (استیعاب ص ۷۰۶، ج ۲)

اوپر کی حدیث میں عدل کا لفظ ہے کہ عورتیں مذکورہ باتوں کی وجہ سے مجاہدین اور کامل الایمان مردوں کے برابر ہو جائیں گی، تو دیکھا جائے کہ وہ دینی نقص کہاں گیا؟ غرض حاصلِ کلام یہ ہے کہ جس امر کو نقصانِ دین اوپر کی حدیث میں کہا گیا ہے وہ ظاہری لحاظ سے کمی ضرور ہے مگر درحقیقت حالتِ عذر ومجبوری کی کمی ونقصِ اعمال کوئی نقصِ دینی نہیں ہے اور مقصدِ شارع صرف یہ ہے کہ عورتوں کو جو عقل ودین کا حصہ دیا گیا ہے وہ ان کی حد تک اصلاحِ معاش ومعاد کیلئے کافی ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے دائرۂ عمل سے نکل کر مردوں کے خاص معاملات اور بیرونی امور وملکی سیاسیات وغیرہ میں حصہ لینا چاہیں تو اس سے کسی بہتری کی امید نہیں ہے بلکہ اس سے بسا اوقات وہ مردوں کی عقلوں کو بھی خراب کریں گی اور طرح طرح کے فسادات وفتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ واللہ اعلم۔

علامہ قسطلانی کا جواب

آپ نے مصابیح میں لکھا کہ ارسالِ حیض سے مراد حکمِ منع کا اجراء ہے، جس کی ابتداء اسرائیلی عورتوں سے ہوئی، اور دوسری حدیث کا تعلق بناتِ آدم پر وجودِ حیض کے فیصلہ سے ہے۔ صاحبِ لامع نے لکھا کہ اس کے خلاف طحطاوی علی المراقی کی روایت ہے کہ حیض کی وجہ سے منعِ صلوٰۃ کا حکم حضرت حواؑ ہی کے زمانہ سے ہے، جب انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے نماز کا حکم معلوم کیا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا، پھر وحی الٰہی اتری کہ نماز وروزہ ترک کریں اور نماز کی قضا نہ ہوگی، روزہ کی ہوگی۔ (لامع ص ۱۱۵، ج ۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ارسالِ حیض کی صورت اگر موافق تحقیق حافظ عینی مان لی جائے، کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا ہے تو اس کے ساتھ صرف منعِ صلوٰۃ کا ہی حکم نہیں لاگو ہوا جو حالتِ حیض میں پہلے بھی تھا، بلکہ نساءِ بنی اسرائیل کی ناشائستہ حرکات کی وجہ سے (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مساجد میں جانے کی بھی ممانعت ہوئی ہے جو عام حالات میں پہلے سے نہ تھی، اس طرح گویا دوسری بار حیض کی ابتداء کی بھی مخصوص صورت واضح ہوگئی، اور اس منع کے خلاف روایتِ طحطاوی بھی نہ ہوگی۔

افادۂ انور: آپ نے فرمایا:۔ بطورِ روایت تو نہیں مگر بطور حکایات نظر سے گذرا ہے کہ حضرت حواؑ کو حکم ہوا [illegible] ام میں نماز نہ پڑھیں۔

انہوں نے اسی پر روزے کی بھی قیاس کرلیا تو اس پر عتاب الٰہی ہوا اور روزے کی قضا واجب کردی گئی البتہ یہ روایت بھی دیکھی گئی کہ جب دنیا میں اترنے کے بعد حضرت حواءؓ کو دم حیض آیا تو انہوں نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا، یہ کیا اور کیوں ہے؟ آپ پر وحی آئی کہ یہ بطور عتاب ہے۔ (واضح ہو کہ عتاب وعقاب میں فرق ہے، عتاب اپنوں پر ہوتا ہے اور عقاب غیروں پر) پھر حضرتؒ نے فرمایا کہ یہ عتاب بھی اس دار دنیا کے ساتھ مخصوص ہے کہ جنت سے نکلنا پڑا اور یہاں آنا پڑا تو اس جہان کی چیزیں یہاں کی مناسبت سے لگ گئیں اور ان کے ساتھ ہم کو مبتلا ہونا پڑا۔ پھر اگر ہم اس جہان کی آلائشوں اور گندگیوں سے دامن بچا کر گزر جائیں گے اور حضرت حق تعالیٰ کی طرف ہجرت کریں گے یعنی (ایمان واعمال صالحہ کی برکت سے) اپنے اصلی وطن وٹھکانہ کی طرف صعود کر جائیں گے تو اس عتاب سے نجات پالیں گے۔ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اکل حبہ کے بعد حاجت بول وبراز محسوس کی، تو ندا آئی کہ یہاں سے (زمین پر) اتر جاؤ جو اس کی جگہ ہے اور یہ جگہ گندگیوں کیلئے موزوں نہیں ہے۔ اسی طرح اس سے قبل حضرت آدم علیہ السلام اپنی عورت (شرمگاہ وغیرہ کی غرض وغایت) سے بھی واقف نہ تھے، جس کی طرف **فبدت لهما سو آتهما** الآیۃ سے اشارہ ہوا ہے۔

خلاصۂ کلام: توفیق بین الحدثین کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد جہاں تک ہم نے سمجھی یہ کہ ابتداءِ حیض تو ابتداءِ زمانہ سے ہی تھی جو بطور عتاب تھی، پھر وہ بنات بنی اسرائیل کیلئے بطول قسمت بن گئی، اسی کو کچھ تصرف کے ساتھ محقق عینی نے کہا کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا، جو بظاہر عقاب اور بباطن رحمت تھا۔ علامہ قسطلانی نے منع کے معنی میں توسع کی طرف اشارہ کیا جس کی وضاحت رد کردی گئی۔ ہمارے نزدیک یہ تینوں توجیہات زیادہ موجہ ومعقول ہیں اور ان کے مقابلہ میں حافظ کی توجیہ طول مکث والی اور داؤدی کی تاویل عام وخاص والی دل کو نہیں لگتیں۔ واللہ اعلم۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ دم حیض کی تحدید قلیل وکثیر بہت دشوار ہے، کیونکہ امصار واعصار وغیرہ کے اختلاف سے اس میں بھی اختلاف ہوتا ہے، پھر یہ کہ اس کی توقیت کیلئے کوئی صحیح قوی مرفوع حدیث وارد نہیں ہے اور جو ہیں وہ بعض ضعیف بعض شدید الضعف اور کچھ منکر بھی ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے توقیت شرعاً کچھ نہیں ہے، اور سب کچھ عادت پر بنا ہے، اس پر مستقل رسالہ بھی لکھا تھا مگر وہ نایابی ہوگیا۔

سب سے زیادہ تفصیل ودلائل کے ساتھ برکلی نے رسالہ لکھا ہے یہ علامہ حصکفی صاحب (م ۱۰۸۸ھ) درمختار کے معاصر تھے، اس میں جن کتابوں سے مدد لی ہے، ان کی بہ کثرت اغلاط کا شکوہ بھی کیا ہے اور لکھا کہ باوجود سعی تصحیح کے اغلاط رہ گئیں۔ میں نے بھی اس رسالہ کا مطالعہ کیا ہے اور بہ کثرت اغلاط دیکھیں۔ اس رسالہ کی شرح ابن عابدین نے کی ہے، اور ماتن کا اتباع کیا اس لئے اس میں بھی اغلاط رہ گئیں، اسی لئے رسالۂ مذکورہ اور شرح سے استفادہ دشوار ہوگیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے جن کے رسالہ دربارۂ مسائل حیض کا ذکر فرمایا، ان کا نام فیض الباری اور میری یادداشت میں بھی برکلی ہی ہے لیکن ابھی تک ان کا تذکرہ اور حالات نظر سے نہیں گزرے۔ مسائل حیض کے سلسلہ میں ایک نام علامہ برکوی کا بھی آتا ہے، جن کے اقوال ایک مختصر مصری رسالہ موسومہ ''تحفۃ الاخوان فی الحیض علی مذہب ابی حنیفۃ النعمان'' (بقلم عبدالرحمٰن احمد خلف المصری الحنفی المدرس بالازہر) میں ذکر ہوئے ہیں ان کے علاوہ ابن العربی نے علامہ مقدسی کی تالیف کی بہت مدح کی ہے، آپ نے لکھا:۔

''حیض کے مسائل معضلات دین ومشکلات فقہ میں سے ہیں اور میری بصر وبصیرت نے اپنے تمام سفر وحضر میں بجز ابومحمد ابراہیم بن امدیۃ المقدسی کے کسی عالم کو نہیں دیکھا کہ اس نے موصوف کی طرح ان مسائل کو فکر ونظر کا جولاں گاہ بنایا ہو، انہوں نے حل مشکلات، فتح مقفلات وتفریع جزئیات کیلئے یکہ وتنہا سعی کی، اور کامیاب ہوئے، البتہ اس سلسلہ میں جو احادیث پیش کیں اور ان پر کلام کیا ہے، وہ کوتاہیوں سے خالی نہیں ہے''۔ (امانی الاحبار ص ۴۷، ج ۲)

اس وقت ہمارے سامنے جو کچھ مواد ہے اس کا زیادہ عمدہ وانفع حصہ تفسیر احکام القرآن (للجصاص) امانی الاحبار ص ۴۷، ج ۲ تا ص ۱۰۶، ج ۲) انوار المحمود ص ۱۱۱، ج ۱ تا ص ۱۳۴، ج ۱ اور معارف السنن ص ۴۰۸، ج ۱ تا ص ۴۶۴، ج ۱ میں ہے، جس میں حیض، نفاس واستحاضہ کے مسائل ومشکلات اچھے اسلوب ودلائل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں، اور امام بخاریؒ نے کتاب الحیض میں جتنے ابواب ذکر کئے ہیں، ان کی باہم ترتیب ونسق ومناسبات کو محترم مولانا سید فخر الدین احمد صاحب شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند نے ''القول الفصیح'' میں خوب لکھا ہے جزاہم اللہ خیر الجزاء۔ اس کے بعد اصولی طور پر چند بحثیں ہم بھی ذکر کرتے ہیں۔ واللہ المعین۔

تحدید اقل واکثر کی بحث

محقق ابن العربی نے ''العارضہ'' میں لکھا:۔ ''حیض کی صوت پیش آنا تو عورتوں کے لئے قضاء وقدر الٰہی کے تحت مقرر شدہ اور لازمی ہے لیکن اس کی مدت اس لئے مقرر نہیں کی گئی کہ سب عورتوں کے احوال واوصاف یکساں نہیں، وہ شہروں، عمروں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل جاتے ہیں، پھر ایک عورت کی بھی رحم کی ارخائی کیفیت بہ اختلاف احوال وظروف مختلف ہوتی ہے، جس سے خروجِ دم کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لئے فقہائے امت کے مختلف فیصلے سامنے آئے، اور جس کے علم میں جس قسم کے مشاہدات ومسموعات آئے، ان ہی کے موافق تحدید کردی، چنانچہ امام مالکؒ نے تھوڑی دیر کے خروجِ دم کو بھی نصاب قرار دیدیا، امام شافعیؒ نے کم سے کم نصاب ایک دن رات قرار دیا، امام ابوحنیفہؒ نے تین دن، ابن ماجشون نے پانچ دن کہا، اسی طرح مدتِ نصاب امام ابوحنیفہ وغیرہ کے نزدیک دس دن، امام شافعی وغیرہ کے یہاں پندرہ دن، اور امام مالکؒ کے نزدیک سترہ یوم ہوئی۔

علامہ ابن رشدؒ نے بدایہ میں لکھا ہے:۔ اقل واکثر حیض اور اقلِ طہر کے بارے میں ان سب اقوالِ فقہاء کا مستند صرف تجربہ وعادت ہے، اور عورتوں کے اختلافِ احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید تجربہ سے بھی دشوار ہے، اسی لئے فقہاء میں اختلاف پیش آیا ہے۔ تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر مدتِ حیض سے جو خون زیادہ آئے گا وہ استحاضہ ہوگا۔ محقق ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں لکھا ہے کہ شریعت میں مطلقاً احکام ہیں بغیر تحدید کے، اور لغت وشریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ لہٰذا عرف وعادت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس طرح قبض، احراز وتفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں۔ علامہ نووی نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا کہ اکثرِ طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ غرض یہ سب حضرات تحدید کا مدار صرف عرف وعادت پر کہتے ہیں (معارف ص ۴۱۳، ج ۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس بارے میں جس طرح ان حضرات نے عدمِ توقیت وتحدید شرعی اور مدارِ علی العادۃ کی تصریح کی ہے، میری تمنا تھی کہ ایسی ہی صراحت کسی حنفی عالم سے بھی مل جاتی، مگر باوجود تلاش کے مجھے یہ چیز نہ ملی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاید ایسی تصریح حنفیہ سے اس لئے نہیں ہے کہ نسبۃً ان کے پاس شریعت کی طرف سے تحدید کے اشارات زیادہ ہیں اگرچہ وہ آثارِ صحابہ اور ضعیف احادیث سے لئے گئے ہیں جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق

فرمایا:۔ مالکیہ نے بہت اچھا کیا کہ دمِ حیض کی توقیت کو صرف عدت کے بارے میں معتبر ٹھہرایا اور دوسرے گھریلو معاملات ودینی امور نماز، روزہ، وغیرہ میں مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا، ہمارے فقہاء حنفیہ بھی اگر ایسا کرتے تو اچھا تھا، انہوں نے مسائل میں امورِ طبعیہ کی تو رعایت کی ہے مگر عوارض کا لحاظ نہیں کیا، مثلاً اکثر مدتِ حمل دو سال لکھی، حالانکہ وہ عوارض مرض وغیرہ کی وجہ سے غیر موقت اور ناقابلِ تحدید ہے کہ کبھی ۱۲،۱۲ سال بھی لگ جاتے ہیں بچہ سوکھ جاتا ہے۔ فقہاء کو لکھنا چاہئے تھا کہ حمل کی اکثرِ مدت دو سال طبعی ہے، اور کسی مرض کے سبب

سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔ دوسرے ایسے امور میں فقہاء کو اطباء کی طرف رجوع کر کے فیصلہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ "لکل فن رجال" (ہر فن کے خصوصی مہارت رکھنے والے الگ الگ ہوتے ہیں) تاہم فقہاء کی اس قسم کی تحدید شرعی نہیں اجتہادی ہے اور اصل یہ ہے کہ جس امر میں شرعی تحدید وارد نہیں ہوئی اس کو بے قید ہی رکھیں گے اور اس کی تقدیر و تحدید نہیں کریں گے۔ چنانچہ اصول فقہ میں تصریح ہے کہ حدود و مقادیرِ اشیاء کا تعین قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، یعنی حدود و مقادیر مثل اعدادِ رکعات وغیرہ کا فیصلہ کرنا مجتہد کے حدودِ اختیار سے باہر ہے، یہ صرف شارع کا حق ہے چنانچہ علامہ سرخسیؒ اسی اصول پر چلے ہیں۔ انہوں نے ماءِ قلیل وکثیر اور نماز کے اندر عملِ قلیل وکثیر کی کوئی حد مقرر نہیں کی، بلکہ مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، اور اسی طرح اجلِ سلم وتعریفِ لقطہ میں بھی کیا ہے، لیکن اصحابِ متون نے حد بندیاں کی ہیں، حضرتؒ کا نقد مذکور نہایت اہم اور قابلِ قدر ہے۔ والحمد للہ علی ما انعم علینا من علومہ)

حضرت شاہ صاحبؒ کی تیسری تحقیق

فرمایا: اگرچہ اصولاً تو رائے مبتلی بہ کی طرف تفویض ہی ایسے امور میں صحیح ہے، تاہم اس امر سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ نظامِ عالم بغیر تقدیر کے نہیں چل سکتا، کیونکہ بہت سے عوام صحیح رائے اور قوتِ فیصلہ سے محروم ہوتے ہیں، ان کیلئے تفویض غیر مفید ہے اور لامحالہ ان کیلئے تحدید وتقدیر کی ضرورت ہوگی، تاکہ وہ اس کے مطابق عمل کر سکیں۔ لہٰذا ایسے امور کیلئے بھی جن میں شریعت سے تحدید منقول نہیں ہے، مجتہد مجبور ہے کہ عوام کی رہنمائی کی غرض سے تحدید کرے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے استمرار دم کی صورت میں فقہا تحدید پر مجبور ہوئے ہیں، کیونکہ سب فقہاء اکثرِ طہر کی کوئی حد نہ ہونے پر متفق ہیں، باوجود اس کے سابق عادت کی بنا پر اس کیلئے حد مقرر کر دی ہے۔ اور اگرچہ اس مسئلہ میں ہمارے مشائخ حنفیہ کے چھ قول ہیں، لیکن میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ اُس کی عدت تین مہینے سے پوری ہو جائے گی، اور ہر مہینے ایک طہر وطمث کا شمار کریں گے۔ اسی طرح ممتدۃ الطہر کیلئے بھی (جس کو بعض مرتبہ چھ چھ سال تک حیض نہیں آتا) ہمارے مذہب میں کوئی مخلص نہیں ہے، بجز تین حیض گزرنے کے، اور اگرچہ یہ مسئلہ نصِ قرآنی[1] سے مؤید ہے کہ مطلقہ کی عدت تین حیض ہی ہیں خواہ اس میں دس بیس سال بھی گزر جائیں اور خواہ وہ ۵۵ سال سالہ ہو اور سنِ ایاس کو بھی پہنچ جائے، فقہاء اسی طرح کہتے ہیں حالانکہ ایسا بھی بہ کثرت ہوتا ہے اور صدہا واقعات پیش آتے ہیں، مگر امتدادِ طہر کی حالت میں جب اس پر عمل کی کوئی صورت نہ رہی اور عورت سخت تنگی میں پڑ گئی تو ہمارے فقہاء کو مذہب امام

[1] فرمایا: قرآن مجید میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت الگ سے بتلا دی ہے اور حاملہ کی بھی، مالکیہ نے آیت واللائی لم یحضن سے استدلال کیا ہے، جس کی تفسیر ہمارے یہاں دوسری ہے، (یہ تفسیر احکام القرآن (جصاص) ص ۵۶۲، ج ۳ میں دیکھی جائے، حنفیہ کے مسلک کو مختصر، وبہترین طرز پر واضح ومدلل کیا ہے، جس سے معلوم ہوگا کہ آیتِ مذکورہ کا کوئی تعلق ممتدۃ الطہر سے نہیں ہے) یہاں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ وہ حضرات راہِ اعتدال سے ہٹ گئے جنہوں نے اس بارے میں حنفیہ کے مسلک کو نہایت ضعیف کہا اور لکھا کہ اس مسلک پر عمل کرنے میں ضرر ہے، جس کا حکم شریعت نہیں کر سکتی اور نہ شریعت وقتِ حاجت میں نکاح روکنے کو اور غیر وقتِ ضرورت میں اجازت دینے کو پسند کر سکتی ہے (دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۶، ج ۱)

حافظ ابن تیمیہؒ نے اگرچہ حنفیہ کی صراحت نہیں کی، مگر اشارہ ان ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے چونکہ حنفیہ کی اُن کے دل میں بڑی عزت ہے اس لئے تصریح سے غالباً احتراز کیا ہے، لیکن جو ریمارک انہوں نے کیا ہے وہ بہت سخت ہے۔ اس لئے ہمیں گراں گزرا۔ بقول حضرت شاہ صاحبؒ حنفیہ کا مستدل قرآن مجید کی صریح آیت ہے، اس لئے وہ اس کے حکم کو بے کم وکاست ماننے اور منوانے پر مجبور ہیں۔ اب اگر کچھ صورتوں میں ضرر یا تنگی کی حالت پیش آتی ہے، تو حنفیہ اس کے لئے تیار ہیں کہ ان کو ضرر کی وجہ سے عام حکمِ قرآنی سے عملاً مستثنیٰ کر دیں۔ اور ایسا ہی وہ کرتے بھی ہیں۔ رہی یہ بات کہ زیادہ مدت انتظار کرنے میں ممتدۃ الطہر کو نکاح سے روکنا، اور بعد از وقت نکاح کی اجازت دینا لازم آتا ہے تو شریعت کے اصولِ کلیہ اور احکام عامہ قطعیہ کے مقابلہ میں اس قسم کی محض عقلی اثر انداز باتوں سے متاثر کرنا ہمارے نزدیک اکابر علماءِ امت کی محدثانہ شان کے خلاف ہے، اور بجائے قوتِ دلیل کے جذباتی باتوں سے کام نکالنا علمی وتحقیقی لحاظ سے کسی طرح موزوں ومناسب نہیں ہے اگرچہ ایسی چیزیں حافظ ابن حزم یا بعض علماء اہلِ حدیث کے یہاں زیادہ ملتی ہیں، اور حافظ ابن تیمیہؒ کے یہاں نسبۃً بہت کم ہیں۔ تاہم ایک چیز سامنے آ گئی تو چند کلمات لکھنے پڑے۔ وان ارید الا الاصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ تعالیٰ۔ "مؤلف"

مالک پر فتوی دینے کی ضرورت[1] پڑی، تو جس طرح ان مواقع میں مجبوراً تحدید کرنی پڑی تا کہ حوائج وضروریات کا حل نکل سکے۔ اسی طرح فقہاء نے اقل واکثر مدتِ حیض کی تحدید بھی مجبور ہوکر سہولتِ عوام کیلئے کردی ہے، اور وہ اس بارے اجر وثواب کے مستحق ہیں کہ لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کی سعیِ محمود کی ہے۔

فقہ کی ضرورت

حضرتؒ نے اس موقع پر فرمایا:۔ باوجود یکہ احادیثِ مرفوعہ قویہ میں کسی قسم کی تحدید نہ تھی، مگر عام لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کیلئے فقہاء نے اپنے اجتہاد سے ان دشواریوں کا حل کہیں تحدید اور کہیں توسع اختیار کرکے نکالا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعتِ مقدسہ پر پوری طرح عمل کرنے کیلئے، حدیث کو بھی بعض وجوہ وملاحظہ سے فقہ کی ضرورت ہے، جس کی مثال یہاں سامنے ہے کیونکہ صرف حدیث پر اکتفاء کرنے سے کام نہ چل سکا، اسی لئے میں کہا کرتا ہوں کہ فقہ تو بذاتِ خود حدیث کی محتاج ہے (کہ جو فقہ مستند الی الحدیث نہ ہو وہ معتبر ہی نہیں) لیکن عمل کیلئے حدیث کو بھی فقہ کی احتیاج ہے اور ایسے ہی قرآن مجید کی مراد بغیر رجوع الی الحدیث کے معلق رہتی ہے، حدیث ہی سے اس کی صحیح شرح وتفسیر حاصل ہوتی ہے، جب تک ذخیرۂ حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر ونظر کا تردد رفع نہیں ہوتا۔ الخ

حضرتؒ کے اس ارشاد کو ہم نے تقدمۂ انوارالباری جلد ہفتم (قسط نہم) میں بھی کسی قدر واضح کرکے ذکر کیا ہے، پھر بھی اگر تعبیر میں کچھ کوتاہی رہی ہو تو یہ ہماری فہم تعبیر کی کوتاہی ہے۔ حضرتؒ کی علم وبیان کی کوتاہی نہ سمجھی جائے۔ **سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم**. یہاں اس امر کی وضاحت غیر ضروری ہے کہ احادیث رسولِ اکرم ﷺ کے معانی ومقاصد کی تعیین یا تحدید وتوسیع وغیرہ کے لئے کیسے عظیم القدر فقہ واجتہاد اور کتنے اونچے علم وبصیرت کی ضرورت ہے۔ بقول حافظ شیرازیؒ

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند	نہ ہر کہ آئینہ ساز سکندری داند
نہ ہر کہ طرفِ کلہ کج نہاد وتند نشست	کلاہ داری وآئینِ سروری داند
ہزار نکتۂ باریک تر زمو این جاست	نہ ہر کہ سر بتر اشد قلندری داند
در آبِ دیدۂ خود غرقہ ام چہ چارہ کنم	کہ در محیط نہ ہر کس شناوری داند
غلامِ ہمت آہ مردِ عافیت سوزم	کہ در گدا صفتی کیمیا گری داند

علومِ قرآن وحدیث کے محیطِ بے کنار (اتھاہ سمندر) میں شناوری کا دعویٰ کرنے والے بہت ہوئے ہیں اور آئندہ بھی آئیں گے مگر خدا کا شکر ہے انوارالباری کا مطالعہ کرنے والے جان چکے ہیں اور مزید جانیں گے کہ اس شناوری کا صحیح استحقاق علماء امت میں سے کس کس کو حاصل ہوا ہے اور صحیح معنی میں گدا صفت ہوکر کیمیا گری کس کس کے مقدر میں آئی ہے؟! وغیرہ، واللہ المستعان

مسلکِ حنفیہ کی برتری

حضرت شاہ صاحبؒ نے ارشاد فرمایا:۔ یہ بات تو واضح ہوچکی کہ نہ فی نفسہٖ خارج میں حیض کی توقیت وتحدید ہوسکتی ہے اور نہ حدیث ہی سے اس کا کوئی قطعی فیصلہ ہوا ہے، پھر جو کچھ تحدید ہوئی ہے وہ ضرورت کے تحت اور اجتہاد کے ذریعہ ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مرتبہ اجتہاد میں سب ائمۂ مجتہدین سے آگے ہے، اس لئے ان کا فیصلہ بھی سب سے زیادہ معقول وموجہ ہونا چاہئے اور اس کے ساتھ ہی یہ امر ان کے

[1] فرمایا: میں ایک بار حضرت مولانا رائے پوریؒ کے زمانہ میں رائے پور گیا تو وہاں یہی صورت درپیش تھی، مجھ سے اس مشکل کا حل پوچھا گیا تو میں نے کہا، ''اگر چاہو تو مالکیہ کے مذہب پر فتویٰ دے دوں کہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں ہے، مذہبِ حنفیہ میں چنانچہ میں نے باوجود حنفی ہونے کے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ ظاہر نصوص حنفیہ کے خلاف ہے، فتوی دے دیا، گو فقہ والے تو یہ لکھتے ہیں کہ قاضی مالکی کے پاس جاکر فتوی حاصل کرے''۔ حضرتؒ کے اس واقعہ سے متعدد علمی فوائد حاصل ہوئے، والحمد للہ علی ذلک۔ ''مؤلف''

اجتہادی فیصلہ کو مزید قوت دیدیتا ہے کہ ان کی تائید بہت سی نصوصِ شرعیہ کی عبارات واشارات اور آثار صحابہ سے ہو رہی ہے۔ مثلاً:۔(۱) حدیث ترمذی عن ابی ہریرہؓ (باب ما جاء فی استکمال الایمان و الزیادة و النقصان ص۸۶، ج۲) ونقصان دینکن الحیضة فتمکث احداکن الثلاث والاربع لاتصلی، (تمہارے دین میں کمی یہ ہے کہ حیض کے وقت تین چار دن بغیر نماز روزے کے بیٹھی رہتی ہو) امام طحاویؒ نے مشکل الآثار ص۳۰۵، ج۳ میں بھی یہی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ روایت کر کے لکھا کہ اس حدیث کے سوا مقدار قلیلِ حیض میں کوئی اور حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے، لہٰذا اسی کے ہم قائل ہو گئے اور اس کے خلاف اقوال کو ترک کر دیا۔ اس کو صاحبِ معتصر نے بھی ص۲۱، ج۱ میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سننِ ابن ماجہ میں (بہ اسنادِ حسن حضرت امِ سلمہؓ سے مروی) ہے کہ حضور اکرم ﷺ تین دن ازواجِ مطہرات سے جدا رہتے تھے۔ (یہ اقلِ مدت ہوئی) پھر حمنہ بنت جحشؓ کی حدیث سے سات دن لیں گے اور تین دن استظہار کے ملالیں گے تو دس یوم ہو جائیں گے (جو اکثر مدت بنے گی) استظہار عند المالکیہ یہ ہے کہ سات دن عادت ہو مثلاً اور پھر تین دن کے اندر دمِ حیض پھر آ گیا تو وہ بھی حیض ہے، ورنہ نہیں ہے اور اسی کے قریب مسئلہ فقہِ حنفیہ میں بھی ہے، ان روایات سے معلوم ہوا کہ تین دن سے کم حیض کی کوئی صورت نہیں ہے۔

(۳) طبرانی نے کبیر واوسط میں ابوامامہ سے رسولِ اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ اقلِ حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں عبدالمالک کوفی مجہول ہے (مجمع الزوائد ص۱۱۶، ج۱) عمدہ ص۱۳۹، ج۲ میں بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ (احیاء السنن ص۱۳۲، ج۱)

(۴) دارقطنی نے واثلہ بن الاسقع سے حضور علیہ السلام کا ارشاد نقل کیا کہ اقلِ حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں بھی ایک راوی مجہول اور ایک ضعیف ہے (احیاء) عمدہ ص۱۳۹، ج۲) میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) اثرِ حضرت عثمان بن ابی العاصؓ۔ حائضہ کو دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحاضہ کے ہے، غسل کر کے نماز پڑھے گی (رواہ الدار قطنی) بیہقی نے کہا ہے کہ اس اثر کی سند میں کوئی حرج نہیں (الجوہر النقی ص۸۶، ج۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حضرت انسؓ کے اثر میں تو امام احمد کو شک ہے (جو آگے آ رہا ہے) باقی یہ عثمان کا اثر زیادہ پختہ ہے۔

(۶) اثرِ حضرت انسؓ ادنیٰ حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، وکیع نے اپنی روایت میں نقل کیا ہے کہ حیض تین سے دس تک ہے، پھر جو زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے (اخرجہ الدار قطنی) اس کے سب رجال ثقہ ہیں سوا جلد بن ایوب کے جس کی تضعیف ہوئی ہے لیکن اس سے سفیان ثوری، دونوں حماد، جریر بن حازم، اسماعیل بن علیہ، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ، عبدالوہاب ثقفی وغیرہ کبار محدثین نے روایت کی ہے کہ جو تضعیف کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ روایت مذکورہ کے دوسرے متابعات وشواہد بھی ہیں مثلاً روایت ربیع بن صبیح حضرت انسؓ سے کہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا (اخرجہ الدار قطنی) ربیع کو ابن معین نے ثقہ، امام احمدؒ نے لاباس بہ اور شعبہ نے ساداتِ مسلمین میں سے کہا۔ (الجوہر النقی ص۸۵، ج۱) واحیاء السنن ص۱۳۱، ج۱ والاستدراک الحسن ص۱۲۰، ج۱)

محقق ابن الہمام نے لکھا:۔ مقدراتِ شرعیہ نہ رائے سے دریافت ہو سکتی ہیں نہ ان کو کوئی اپنی رائے سے بیان کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسی چیزوں میں صحابہ کے آثار موقوفہ بھی احادیثِ مرفوعہ کے حکم میں ہیں، بلکہ بہ کثرت آثار صحابہ وتابعین کی وجہ سے دل کو یہ وثوق واطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ضعیف راوی نے بھی مرفوع حدیث میں عمدہ روایت ہی بیان کی ہوگی۔ بہر حال حنفیہ کے مسلک کیلئے شرع میں اصل وبنیاد ضرور موجود ہے، بخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اکثر مدتِ حیض پندرہ دن قرار دی، کہ اس بارے میں نہ کوئی حدیث حسن ہے نہ ضعیف ہے (فتح القدیر ص۱۴۳، ج۱)

(۷) ابن عدی نے کامل میں حضرت انسؓ سے حدیث روایت کی ہے:۔ حیض کے تین دن ہیں اور چار اور پانچ اور چھ اور سات اور آٹھ اور نو اور دس۔ پھر جب دس سے متجاوز ہوتو وہ مستحاضہ ہے، اس میں حسن بن دینار ضعیف ہے الخ (نصب الرایہ ص ۱۹۲، ج ۱)

(۸) محقق عینی نے لکھا:۔ امام ابو حنیفہؒ نے اثر ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ حیض تین دن ہے، اور چار اور پانچ اور چھ اور سات، آٹھ نو اور دس، اس سے زیادہ ہوتو وہ مستحاضہ ہے۔ دار قطنی نے اس کو ذکر کر کے لکھا کہ اس کی روایت ہارون بن زیاد کے سوا کسی نے نہیں کی اور وہ ضعیف الحدیث ہے۔

(۹) حضرتِ معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا فرماتے تھے:۔ تین دن سے کم حیض نہیں ہے اور نہ دس دن سے زیادہ، لہٰذا جو زیادہ ہے وہ استحاضہ ہے، ہر نماز کے وقت وضو کرے بجز ایام حیض کے اور نفاس دو ہفتوں سے کم نہیں ہے، نہ چالیس دن سے زیادہ ہے۔ اگر نفاس والی چالیس سے کم میں طہر دیکھے تو روزہ نماز کرے لیکن شوہر کے پاس چالیس دن کے بعد ہی جا سکتی ہے (رواہ ابن عدی فی الکامل) اس کی سند میں محمد بن سعید غیر ثقہ ہے۔

(۱۰) حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اقلِ حیض تین دین اور اکثر دس دن ہے (رواہ ابن الجوزی فی العلل المتناہیہ) اس میں ابوداؤ دنخعی غیر ثقہ ہے۔

(۱۱) حضرت عائشہؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اکثرِ حیض دس دن اور اقل تین دن ہے (ذکرہ ابن الجوزی[۱] فی التحقیق) اس میں حسین بن علوان غیر ثقہ ہے۔

محقق عینی نے تمام آثارِ مرویہ ذکر کر کے لکھا:۔ محدث نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ جو حدیث بہت سے طرق سے مروی ہوتو اس سے استدلال کیا جائے گا اگر چہ اُن طرق کے مفردات ضعیف ہی ہوں، اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارے مذہب کی تائید صحابہ کی متعدد احادیث سے بھی ہوتی ہے، جو طرقِ مختلفہ کثیرہ سے مروی ہیں، جن کا بعض دوسرے کو قوت دیتا ہے گو ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو کیونکہ اجتماع کے وقت دوسری صورت بن جایا کرتی ہے جو انفراد میں نہیں ہوتی پھر یہ کہ اس کے بعض طرق تو ضرور ہی صحیح ہیں، اور یہ بات بھی استدلال کیلئے کافی ہے خصوصاً مقدرات (شرعیہ) میں، اور اس پر عمل کرنا بہر حال بلاغات اور حکایاتِ مرویہ عن نساءِ مجہولہ سے تو بہتر ہی ہے، اس کے باوجود بھی ہم صرف مذکورہ دلائل پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ہمارے مسلک کی تائید میں صحابۂ کرامؓ کے بھی آثارِ منقولہ ہیں،

[۱] حافظ زیلعیؒ نے ذکر کیا کہ ابن الجوزی نے التحقیق میں یہ بھی لکھا:۔ ہمارے اصحاب (حنابلہ) اور اصحاب مالک وشافعی کا قول ہے کہ اکثرِ حیض پندرہ دن ہیں، ان کا استدلال حدیث "تمكث احداكن شطر عمرها لاتصلى" سے ہے لیکن یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ غیر معروف ہے الخ (نصب الرایہ ص ۱۹۳، ج ۱) حافظ نے تلخیص میں لکھا ہے کہ حدیث "تمكث احداكن شطر دهرها لاتصلى" سے استدلال کیا گیا ہے لیکن اس کی اس لفظ کے ساتھ کوئی اصل نہیں ہے، حافظ ابن مندہ سے ابن دقیق العید نے امام میں نقل کیا کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو (استدلال) میں ذکر کیا ہے، لیکن وہ کسی طریقہ سے بھی ثابت نہیں ہے، محدث بیہقی نے المعرفۃ میں لکھا کہ اس حدیث کو ہمارے بعض فقہاء نے (استدلال) میں ذکر کیا ہے، میں نے اس کی بہت کھوج لگانی چاہی مگر اس کو کسی حدیث کی کتاب میں نہ پایا، اور نہ اس کی اسناد پائی۔ شیخ ابو اسحٰق نے المہذب میں لکھا کہ میں نے اس حدیث کو لفظ مذکور کے ساتھ کہیں نہیں پایا بجز کتب فقہاء کے۔ علامہ نووی نے اپنی شرح میں کہا کہ یہ روایت باطل ہے، اور غیر معروف، صاحب تحفۃ الاحوذی نے تلخیص سے یہ سب نقول ذکر کے لکھا، میں کہتا ہوں کہ میں نے بھی کوئی حدیث نہیں پائی نہ صحیح نہ ضعیف جو اقلِ حیض ایک دن رات اور اکثرِ حیض پندرہ دن بتلاتی ہو بجز حدیث مذکور کے جس کے متعلق تمہیں معلوم ہو چکا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، بلکہ وہ باطل ہے اور جس مسلک کو سفیان ثوری اور اہل کوفہ نے اختیار کیا ہے اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں، لیکن وہ سب ضعیف ہیں کما عرفت (تحفہ ص ۱۲۲، ج ۱)

لمحۂ فکریہ: یہاں یہ دیکھنا ہے کہ حسب زعم صاحب تحفۃ الاحوذی وغیرہ اصحاب الحدیث امام مالک، شافعی واحمد وغیرہ ایک طرف ہیں، جو ایک بے اصل وباطل روایت سے اپنے مسلک پر استدلال کر رہے ہیں، اور امام اعظم وغیرہ دوسری طرف ہیں جو اصحاب الرائے کہلاتے ہیں جن کے پاس مفصلہ بالا احادیث وآثار ہیں، وہ احادیث اگر چہ ضعیف ہیں مگر بے اصل یا باطل تو نہیں ہیں، (کما صرح بہ صاحب التحفۃ ایضا) ایسے ہی مواقع میں "برعکس نہند نام زنگی کافور" کی مثل صادق آتی ہے۔ واللہ المستعان۔ "مؤلف"

جن کی تفصیل ہم نے اپنی شرح ہدایہ میں کی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲)

ارشادِ انورؒ: فرمایا: حنفیہ کے لئے حضرت انسؓ کا اثر ہے، جس تصحیح "الجوہر النقی" میں مذکور ہے، اگرچہ بیہقی نے اس کی تضعیف کی ہے، دوسرے عثمان بن ابی العاص کا اثر ہے، "ہر حائضہ کو جب دس دن سے زیادہ ہوجائیں تو وہ بمنزلۂ مستحاضہ ہے غسل کر کے نماز پڑھے گی"۔ (رواہ الدار قطنی) اس اثر کے متعلق بیہقی نے بھی کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی حرج نہیں ہے۔

محدث ماردینی حنفی کی تحقیق

آپ نے الجوہر النقی ص ۸۵، ج ۱ میں اثرِ انس کے بارے میں محدث بیہقی و امام شافعی نے کی ہے، اثرِ انس مذکور جلد بن ایوب پر نقد و تضعیف کا ذکر کر کے لکھا:۔ اس حدیث کی روایت جلد سے بہت سے ائمۂ حدیث نے کی ہے، جن میں سفیان ثوری، اسماعیل بن علیہ، حماد بن زید، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ وغیرہم ہیں، اور سفیان ثوری نے تو اس پر عمل بھی کیا ہے، پھر ابن عدی نے کہا کہ جلد کی کوئی حدیث میں نے بہت منکر نہیں پائی، دوسرے ان کی روایت مذکورہ کے متابعات و شواہد بھی ہیں، ان میں سے ایک کی تخریج دار قطنی نے ذریعہ ربیع بن صبیح ایک واسطہ سے کی ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا:۔ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوگا، ربیع کی توثیق ابن معین، امام احمد، شعبہ و ابن عدی نے کی ہے، اور ربیع و انس کے درمیان واسطہ بظاہر معاویہ یا ابن قرۃ ہیں، جلد نہیں ہیں (جیسا کہ بعض نے وہم کیا ہے) کیونکہ جلد کا سماع بلا واسطہ حضرت انس سے ثابت نہیں ہے۔ الخ (الجوہر النقی)

بحثِ اجتہادی: حدیثی و روایتی بحث اوپر آچکی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے درسِ بخاری میں فرمایا:۔ شافعیہ نے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک اعتراض درایتی و عقلی بھی کیا ہے، وہ یہ کہ کوئی مہینہ حیض و طہر سے خالی تو ہوتا نہیں، اور ایک مہینہ کے اندر حیض کا مکرر ہونا بھی نادر ہے، لہٰذا حنفیہ کے مذہب پر حساب ٹھیک نہیں بیٹھتا، کیونکہ اقلِ طہر تو باتفاقِ شافعیہ و حنفیہ پندرہ دن ہیں، پس اگر اکثرِ حیض کو دس دن مان لیں تو مہینہ کے پانچ دن مہمل رہ جائیں گے، جن کا شمار نہ حیض میں ہوگا نہ طہر میں، بخلاف شافعیہ کے کہ انہوں نے مہینہ کی تقسیم برابر کر کے آدھا حیض کو دیدیا اور آدھا طہر کو۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ شافعیہ کے اعتراضِ مذکور کے تین جواب ہیں:۔ (۱) امام اعظمؒ سے اکثرِ حیض دس دن اور اقلِ طہر بیس دن کی بھی روایت ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے، لہٰذا حساب درست ہوگیا (۲) حنفیہ کے یہاں اقلِ طہر ہمیشہ پندرہ دن نہیں ہوتے، بلکہ بعض صورتوں میں بیس دن ہوتے ہیں جیسا کہ مستحاضہ مبتداۃ میں۔ لہٰذا فی الجملہ یعنی بعض صورتوں کے لحاظ سے حساب درست ہوگیا۔ (۳) حیض کا......ہونا اگرچہ نادر ہے مگر معدوم محض نہیں ہے۔ لہٰذا اس جانب کو بھی بالکل نظر انداز نہیں کر سکتے، مواہب لدنیہ میں بہ سند مروی ہے کہ جب حضرت حواء رضی اللہ عنہا کو جنت سے زمین پر اُتارا گیا تو حق تعالیٰ نے ان کو خبردار کیا کہ "ان پر حمل و وضع کی حالت تکلیف سے گزرے گی، اور اس کے علاوہ مہینہ میں دو مرتبہ خون بھی آیا کرے گا، اس روایت کی اسناد میں سعید ہیں، جو قدماء میں سے اور مفسرِ قرآن بھی ہیں اور یہ روایت ابنِ کثیر میں بھی ہے، مگر اس میں آخر کی مذکورہ زیادتی نہیں ہے، لہٰذا درستی حساب کی شکل تکررِ طمث پر بھی مبنی ہوسکتی ہے، اگرچہ اس کو نادر تو سب ہی کہیں گے۔

شافعیہ کا استدلال آیتِ قرآنی سے

انہوں نے درایتِ مذکورہ کو آیتِ قرآنی "**والّٰئی یئسن من المحیض من نسائکم فعدتهن ثلاثة اشهر**" سے بھی قوت پہنچائی ہے، اس میں مہینہ ایک طہر اور ایک حیض ہی کا بنتا ہے، اس لئے کہ اقلِ طہر بالاتفاق ۱۵ دن ہے، پس مہینہ کے باقی ۱۵ دن حیض کے ہوگئے، اور اس میں تکرارِ حیض کی صورت ماننا مستبعد ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ہم بھی ندرت کی وجہ سے اس میں تکرارِ حیض پر بنا نہیں کرتے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اکثری عادتِ نسواں پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی اکثری عادت پر ہر مہینہ میں ایام طہر کی بہ نسبت ایام حیض کے کثرت ہے، جیسا کہ حدیث حمنہؓ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حیض ۶ یا ۷ روز کا شمار کیا گیا اور ایسی ہی عادت اکثر عورتوں کی معروف و مشہور ہے کہ ان کے ایام طہر، زیادہ ہوا کرتے ہیں، ایام حیض سے۔ پھر چونکہ ان کی عادات مختلف ہوتی ہیں اس لئے قرآن مجید میں حیض و طہر کو ایک ماہ کے اندر اندازو تخمین کے طور پر جمع کر دیا گیا ہے (اس سے زیادہ اس کی حیثیت بظاہر نہیں ہے، لہٰذا اس کو ایک تحقیق امر مان کر اس کی بناء پر دوسرے نزاعی امور کا فیصلہ کرنا بھی درست نہیں)

دوسرے یہ کہ عام طور سے عادتِ نسواں کو متوسط اور درمیانی مقدارِ حیض پر محمول کر سکتے ہیں، اور ایسا تو بہت ہی کم ہوگا کہ کسی کو ۱۵ دن تک حیض آئے، پس اگر آیت کو تکرر حیض پر محمول کرنا ندرت کی وجہ سے مستبعد ہوا، تو اس کو ۱۵ دن پر محمول کرنا تو اور بھی زیادہ نادر وانادر ہوگا، لہٰذا یہ صورتِ استدلال مفید نہیں۔

تیسرے یہ کہ اگر شافعیہ مہینہ کی مقدار پوری کرنے کی ضرورت کو بہت ہی اہم سمجھ کر یہ گنجائش نکالتے ہیں کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۵ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل (۱۵ دن) لیں، تو حنفیہ کیلئے بھی گنجائش ہے کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۰ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کے اقل حصہ سے کچھ زیادہ کر کے ۲۰ دن لے لیں۔ اور دوسری جانب سے مطلقاً اکثر کو اس لئے نہیں لے سکتے کہ اس کی کوئی حد نہ ہمارے یہاں ہے نہ شافعیہ کے یہاں، اور اس اقلِ اکثر کو ہم نے اس لئے بھی لیا کہ اقلِ طہر (۱۵ دن) پر بھی اقتصار نادر ہے۔ اس طرح ہم اس ندرت سے بھی بچ گئے۔

پس اگر یہ اقلِ اکثر کا لینا برابر برابر لینے کے سیدھے سادے حسابِ شافعیہ کے مقابلہ میں کچھ اچھا نہ جچا ہو تو وہ کوئی خاص بات نہیں، کیونکہ یہ حالاتِ واقعی و حقائق سے بحث کرنے والے کی نظر میں بہت زیادہ اہم ہے، اور واقعات و حقائق کا اتباع ہی سب سے زیادہ بہتر بھی ہے، جن کے مطابق قرآنِ مجید کا ورود و نزول ہوا ہے۔

غرض عام و اکثری حالات کے لحاظ سے شافعیہ کے مذہب پر آیت کا انطباق ہرگز نہیں ہوتا، اس لئے ان کے مسلک و نظریہ کی تائید بھی اس سے نہیں ہوتی، اور شاید اسی لئے مفسرین نے شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال و جواب کی طرف توجہ نہیں کی، حتیٰ کہ احکام القرآن جصاص وغیرہ بھی اس سے خالی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفسیر آیت ولا تقربوہن:

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ مراتبِ احکام کی بحث پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے، مختصر یہ کہ آیتِ قرآنی سے اخذِ مراتب میں ائمہ مجتہدین کے نظریات بسا اوقات مختلف ہوتے ہیں، کوئی اس کے اعلیٰ مرتبہ کو مقصود قرار دیتا ہے اور کوئی ادنیٰ مرتبہ کو، دوسرے دیکھنے والے متحیر ہوتے ہیں اور یکطرفہ رائے قائم کر لیتے ہیں کہ اس نے آیت کی موافقت کی اور اُس نے مخالفت کی، حالانکہ امرِ واقعی یہ ہے کہ حضراتِ مجتہدین سب ہی اپنی اپنی استعداد و استطاعت کے مطابق اُس آیت و حکمِ قرآنی پر عمل پیرا ہونے کی پوری سعی کرتے ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ان کے افکار و انظار مراتب کے بارے میں الگ الگ ہوتے ہیں۔

علماءِ اصول کی کوتاہی

ان حضرات نے عموم و خصوص اور اطلاق و تقیید کی بحثیں تو لکھی ہیں، مگر مراتب سے تعرض نہیں کیا حالانکہ یہ بھی ضروری تھا، انہوں نے لکھا کہ عموم و خصوص کا اجراء افراد و آحاد میں ہوتا ہے، اور اطلاق و تقیید تقادیر و اوصاف شئی میں ہوتی ہیں، مرتب کا معاملہ چونکہ ان دونوں

سے الگ ہے اس لئے ان کا ذکر بھی ہونا چاہئے تھا، اور اس کوتاہی کی وجہ سے ایک بڑا اور اہم باب ہماری نظروں سے اوجھل ہوگیا ہے اور لوگوں کو ناسمجھی سے ائمۂ مجتہدین کے بارے میں سوءِ ظن یا غلط فہمی کا موقع ملا ہے۔

ظاہر آیت کا مفہوم اور اشکال

بظاہر آیت سے مطلقاً اور کلیۃً اعتزال وعلیحدگی کا حکم بحالتِ حیض معلوم ہوتا ہے اور ایسا ہی یہود کرتے بھی تھے، امام احمدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ جب عورت کو حیض آتا تھا تو یہودی نہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے تھے نہ اس کے ساتھ ایک گھر میں رہتے تھے (ابن کثیر ص ۲۵۸، ج ا گویا پوری طرح مقاطعہ کرتے تھے اور اس کو الگ گھر میں ڈال دیتے تھے) صحابہ نے حضورِ اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم کیا معاملہ کریں؟ تو اس پر یہ آیت اتری:۔ **ویسئلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولاتقربوهن حتی یطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حیث امرکم الله** (وہ لوگ آپ سے حالتِ حیض[1] کے احکام پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے! وہ گندگی ہے، لہٰذا اُس وقت عورتوں سے الگ رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک صاف ہوجائیں تو ان سے قربت کرو جس طرح اللہ تعالیٰ کا حکم ہے)

اعتزال وعلیحدگی کا علی الاطلاق حکم تو بظاہر یہود ومجوس کی تائید میں تھا، مگر حضور اکرم ﷺ نے اس حکم کی تشریح میں فرمایا'' **اصنعوا کل شئ الا النکاح**'' (مجامعت کے سوا ہر چیز درست ہے) یہ بات جب یہود کو معلوم ہوئی تو کہنے لگے، یہ شخص (رسول اللہ ﷺ) تو ہر معاملہ میں ہماری مخالفت ہی کرتے ہیں، اس پر اُسید بن حضیر اور عبّاد بن بشر نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ یارسول اللہ! یہودی ایسا ایسا کہتے ہیں، کیا ہم مجامعت بھی نہ کرلیں؟ (تاکہ یہود کی مخالفت اور بھی مکمل ہوجائے) حضورِ اکرم ﷺ کو یہ سُن کر غصہ آگیا، چہرۂ مبارک کا رنگ بدل گیا اور یہ دونوں صحابی مجلس سے اُٹھ کر چلے گئے، اتنے میں حضورؐ کے پاس کہیں سے دودھ کا ہدیہ آیا آپؐ نے ان دونوں کو واپس بلایا اور وہ دودھ پلایا جس سے ان کا یہ تاثر جاتا رہا کہ آپ ان سے ناراض ہوگئے ہیں۔ (رواہ الخمسہ الا البخاری)

اس سے معلوم ہوا کہ شریعتِ محمدیہ کی بناء کسی دوسرے مذہب یا قوم کی مخالفت یا موافقت پر نہیں ہے، کہ اس مخالفت یا موافقت ہی کو اصول ٹھیرا کر شرعی احکام بنالیں، بلکہ اس کے احکام اپنی جگہ مستقل، مستحکم ومنضبط ہیں، پھر جتنی مخالفت یا موافقت کسی قوم یا مذہب کی ان کے تحت ہوگی، وہ اسی حد تک رہے گی، ان اصول وحدود سے باہر دوسرے جذبات ونظریات کی رعایت شریعت نہیں ہے، اسی لئے حضور علیہ السلام کو غصہ آگیا کہ وہ دونوں صحابی جذبۂ مخالفتِ یہود کے تحت حدِ شرعی سے تجاوز کررہے تھے۔

مراتبِ اعتزال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: بظاہر تو آیت وحدیث مذکور میں تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اعتزال کے مراتب ہیں، اور آیت میں حکم مجمل ہے، اسی لئے اس کی مراد میں اختلاف ہوا کہ بعض حضرات[2] نے اس کو جماع پر محمول کیا، اور صرف موضع

---

[1] حیض کہتے ہیں اس خون کو جو عورتوں کو ماہواری عادت کے مطابق آیا کرتا ہے اور اس کا تعلق حالتِ صحت سے ہے، البتہ جب اس میں کمی وبیشی ہو کسی وجہ سے تو وہ حالتِ مرض ہوتی ہے۔ اس زمانہ میں مجامعت کرنا اور نماز روزہ درست نہیں، اور خلافِ عادت جو خون آئے وہ بیماری ہے جس کو استحاضہ کہتے ہیں، اس میں مجامعت اور نماز روزہ سب درست ہیں۔ یہود ومجوس حالتِ حیض میں عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک گھر میں رہنے کو بھی جائز نہ سمجھتے تھے، اس کے برعکس نصاریٰ مجامعت تک سے بھی پرہیز نہ کرتے تھے، حق تعالیٰ نے یہود ومجوس کے افراط اور نصاریٰ کی تفریط دونوں کو غلط ٹھیرایا، اور حکمِ قرآنی کا اجمال وابہام حدیثِ رسول ﷺ کے ذریعہ کھول دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

[2] **بیانِ مذاہب:** حالتِ حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ اس کو حلال سمجھنا کفر قرار دیا گیا ہے، نیز مابین ناف وسرہ کے علاوہ جسم سے تمتع کرنے کے جواز پر بھی اجماع ہے، البتہ جماع کے بغیر ناف وسرہ کے درمیانی حصۂ جسم سے تمتع (بلا حائل) کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور اکثر اہلِ علم اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں، اور امام احمد ومحمد واسحٰق وداؤد وغیرہ نے اس کو جائز کہا ہے، کمافی شرح المہذب (معارف السنن ص ۴۴۹، ج ا) (فائدۂ جلیلہ در مسئلۂ ہجرت)

طمث سے احتراز ضروری قرار دیا، دوسروں نے اس کو سرہ سے رکبہ تک کے اجتناب کا حکم سمجھا، کیونکہ حریمِ شئ بھی اُسی شئ کے حکم میں ہوا کرتی ہے، لہٰذا موضعِ نجاست اور اس کے ملحقات ایک ہی حکم میں ہوئے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں اعتزال کے تحت آسکتی ہیں، پھر نص میں مراد ان میں سے کون سا مرتبہ یا قسم ہے، اس کی تعیین مجتہد کا کام ہے۔

آیتِ قرآنی کا مقصد تو جماع ولواحقِ جماع پر پابندی لگاتا ہے، اس لئے اذی کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور طہارت کے بعد اجازتِ جماع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جس چیز سے روکا گیا تھا اب اسی کی اجازت دی جارہی ہے مگر پہلے اعتزال اور عدم قرب کے عام لفظ اس لئے استعمال کئے گئے کہ اعلیٰ مرتبہ ہی اجتناب واحتراز کا حضرت حق جل ذکرہ کو مطلوب وپسندیدہ ہے، اس کے بعد جو کچھ رخصت وسہولت ملے گی، وہ ثانوی درجہ میں اور اسوۂ رسول اکرم ﷺ کی وساطت سے ملے گی۔ جس طرح دار الحرب سے ہجرت[1] حق تعالیٰ کو نہایت درجہ محبوب پسندیدہ ہے، اور حضرتِ حق نے اسی کی تاکیدات فرمائی ہیں، جن سے بادی النظر میں یہی خیال ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی رخصت وسہولت پسندیدہ نہ ہوگی مگر حدیثِ رسولِ اکرم ﷺ کی روشنی میں عدمِ ہجرت کے لئے بھی گنجائش ملتی ہے۔ اس لئے جب تک حالاتِ دینی ودنیوی لحاظ سے قابلِ برداشت ہوں اور دار الاسلام ٹھکانہ کا نہ ملے دار الحرب میں اقامت جائز ہے۔

حدیث مراتب احکام کھول دیتی ہے

جیسا کہ حاشیہ میں قدرے تفصیل سے بیان ہوا کہ حدیث کاشفِ مراتب ہے لیکن ان مراتب کی تعیین بھی بڑی دقتِ نظر کی محتاج ہے۔ اور اس گتھی کو صرف ائمہ مجتہدین وفقہاءِ محدثین ہی سلجھا سکے ہیں، ان کی سی وسعتِ نظر ودقتِ فہم اور علمی تبحر دوسروں کو حاصل نہیں ہوا، مثلاً دوامِ ذکر ودوامِ طہارت کو قرآنِ مجید وحدیثِ رسول دونوں ہی نے نہایت اہم مطلوب ومقصودِ شرعی قرار دیا ہے۔ اور حدیث میں الطہور شطر الایمان فرمایا، بحالتِ جنابت مرنے پر عدمِ حضورِ ملائکہ کی خبر دی، خود حضورِ اکرم ﷺ کی ساری زندگی دوامِ ذکر اور دوامِ طہارت سے مزین ہے مگر مجتہدین نے عامۂ امت کیلئے مراتب کی تعیین کی، اور اوقاتِ وجوب واستحباب کی پوری طرح وضاحتیں کردی ہیں۔

کان خلقہ القرآن کی مراد

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا ارشاد کی روشنی میں حضرت عائشہؓ کے ارشادِ مذکور کی مراد بھی زیادہ واضح ہوجاتی ہیں کہ قرآن مجید میں جو احکام الٰہیہ کے مراتبِ عالیہ بیان ہوئے ہیں، حضورؐ خاص طور پر ان کا تتبع واتباع فرماتے تھے، جو آپ ہی کی عظیم ترین شخصیت کیلئے میسور وممکن تھا، دوسروں کے بس کی بات نہ تھی، اس کے بعد جیسے جیسے مراتبِ احکام میں نزول درجات ہے، اسی کے مطابق عمل کرنے والوں کے بھی درجات کا نزول ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی

حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تحقیق آبِ زر سے لکھنے کے لائق ہے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں مراتب کی بحث بے ضرورت تھی کیونکہ ان کو جس چیز کا

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے وقتِ درسِ بخاری شریف بابۃ حدیث ان اعرابیا سال رسول اللہ ﷺ عن الھجرۃ فقال ویحک! ان شانھا شدید الخ (بخاری باب زکوٰۃ الابل ص ۱۹۵) بتاریخ ۱۳ اکتوبر ۳۲ء فرمایا: اگر دار الاسلام کہیں ٹھکانہ کا ہو تو ہجرت دار الحرب سے دار الاسلام کی طرف عزیمت تو ہر وقت ہی ہے، لیکن وہ مطلقاً فرض وواجب نہیں ہے، یہ گنجائش میرے نزدیک حدیثِ مذکور کے تحت حاصل ہوئی، ورنہ قرآن مجید نے تو تارکِ ہجرت پر ہر ہر جگہ مذمت ہی کی ہے، اس لئے کہ قرآنِ مجید کا طریق واسلوب یہی ہے کہ وہ جس امر کو محبوب سمجھتا ہے اس کی برابر تعریف کرتا ہے اور اس کے ترک کی ہجو ومذمت ہی کرتا رہتا ہے، البتہ کہیں پر ضمناً والتزاماً اس کے جواز کا اشارہ بھی دے دیتا ہے، جیسے ترکِ ہجرت کے جواز کی طرف آیت فان کان من قوم عدو لکم وھو مؤمن الخ (سورۃ نساء) میں لزومِ کفارہ کے حکم سے اشارہ ملتا ہے یعنی مقصودِ آیت تو ذکرِ کفارہ ہے اور اشارۃً دار الحرب میں اقامتِ مؤمن کا جواز نکلتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ "حدیث مراتب احکام کو کھول دیتی ہے"۔ اسی آیت مذکورہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ معاہدہ والا دار الحرب، غیر معاہدہ والے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

حکم ملا اس کو تمام مراتب کے ساتھ ادا کرتے تھے نہ کچھ کمی کرتے تھے اور نہ رخصتوں کی فکر کرتے تھے، کہ یہ سب باتیں کوتاہی ذوقِ عمل سے تعلق رکھتی ہیں، وہ تو سراپا علم وعمل کے پیکر تھے، اسی طرح جس امر سے ان کو روکا گیا اس کو بالکلیہ ترک کردیتے تھے، گویا وہ آیتِ قرآنی "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا" پر بکل معنی الکلمہ عامل تھے، دوسرے ان کی نظر خود حضور اکرم علیہ السلام کی مکمل زندگی اسوۂ حسنہ اور معمولاتِ مبارکہ پر گڑی ہوتی تھی کہ ہو بہو اس کے مطابق زندگی گزارنا ہی ان کا مطمحِ نظر بلکہ طبیعتِ ثانیہ بن چکا تھا، اسی لئے ان کے یہاں مراتبِ احکام کی بحث نہ تھی، لیکن دورِ صحابہ کے بعد جب حالات وامزجہ میں تبدیلی شروع ہوئی، اور لوگوں کے عمل میں تہاون وسستی کے آثار رونما ہونے لگے تو مراتبِ احکام کی بحث سے چارہ نہ رہا تاکہ فرائض وواجبات اور سننِ مؤکدہ میں تو کوتاہی نہ ہو اور منہیاتِ شرعیہ سے احتراز ضروری ولازمی ہو، گو مستحبات ومکروہاتِ تنزیہیہ کے بارے میں کچھ تساہل ہو جائے، آپ نے مزید فرمایا: جس مسئلہ میں بحث وتکرار آجاتی ہے، اس کی عملی اہمیت گر جاتی ہے، اسی لئے حق تعالیٰ نے احکام میں اطلاق وعموم کو پسند فرمایا ہی مثلاً اگر مطلق اعتزال کا حکم نہ فرماتے، بلکہ صرف موضعِ طمث سے اعتزال کا حکم ہوتا تو لوگ باقی اعضاء سے تمتع حاصل کرنے میں پوری طرح آزاد ہو جاتے، اور حرام میں مبتلا ہوتے کیونکہ مثل ہے "من یرتع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ" (جو جانور شاہی چراگاہ کے آس پاس چرتا ہے، قریب ہے کہ اس چراگاہ کے اندر بھی گھس جائے گا) لہٰذا مطلق اعتزال کی تعبیر اختیار فرمائی تاکہ لوگوں کو عمل میں سہولیت واحتیاط حاصل ہو اور معصیتِ خداوندی میں مبتلا نہ ہوں۔

اسی طرح جب حق تعالیٰ کسی چیز کو محبوب رکھتے ہیں تو اس کیلئے بھی اطلاقی اوامر صادر فرماتے ہیں تاکہ لوگ مامور بہ کے تمام مراتب پر عمل کریں، اور مرضیاتِ خداوندی کے اعلیٰ مراتب حاصل کریں، مثلاً حدیث میں ہے "من ترک الصلوٰة متعمداً فقد کفر" (جو شخص جان بوجھ کر نماز ترک کردے وہ کافر ہو گیا) یہاں کوئی قید نہیں لگائی کہ اس نے کفر کی بات کی یا حلال سمجھ کر ترک کی تو کافر ہوا یا کفر کے قریب ہو گیا، وغیرہ جس طرح کی تاویلات مجتہدینِ امت نے کی ہیں، بظاہر اگر شارع علیہ السلام ہی سے ایسی قیود وشرائط مل جاتیں تو نوعیتِ حکم سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی، مگر شارع کی غرض وغایت فوت ہو جاتی، جو نماز کے حکم میں شدت وسختی بتلانی تھی، اور نماز کی عملی اہمیت بھی ظاہر نہ ہوئی، جس کے نتیجہ میں عمل نماز سے بڑی غفلت پیدا ہو جاتی، اسی لئے سلف ان مذکورہ بالا تاویلات کو بھی پسند نہ کرتے تھے، غرض اجمالِ کلام، عوام واکثر علماء کے حق میں بھی تحریکِ عمل کیلئے زیادہ انفع وکارگر ہے، اور تفصیل سے تہاون وسستی پیدا ہوئی ہے، البتہ جن کو وجاہت عند اللہ کا درجہ حاصل ہے ان کی شان " لا تلھیھم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللّٰہ" کی ہوتی ہے کہ ان کو تجارت، بیع وشراء وغیرہ دنیوی معاملات) کوئی بھی ذکر اللہ سے غافل نہیں کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے تفاوتِ مراتبِ احکام کو سمجھانے کیلئے اور بھی بہت سی مثالیں بیان کیں، اور ہم اس بحث کو زیادہ تفصیل سے انوارالباری ص ۱۶۹، ج ۴ تا ص ۱۷۲، ج ۴، میں بھی لکھ آئے ہیں، اُس کا اور فیض الباری ص ۲۷۹، ج ۱ تا ص ۱۳، ج ۲، کا بھی مطالعہ کیا جائے، فانہ بحث علمی نافع مھم جدا واللّٰہ الموفق۔

تعارضِ ادلہ کی بحث

بحثِ مذکور پر تقریر فرماتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ تحقیق بھی فرمائی کہ بعض اوقات خود شارع علیہ السلام ہی کی طرف سے قصداً ادلہ ونصوص مختلف صادر ہوتے ہیں، جن کو رواۃ کا اختلاف قرار دینا خلافِ تحقیق ہے اور ایسا اُن ہی مسائل میں ہوا ہے جن میں مراتبِ احکام کا خفت وشدت کے لحاظ سے اختلاف تھا، امام اعظمؒ کی نہایت دقتِ نظر تھی کہ انہوں نے تعارضِ ادلہ ونصوص کی وجہ سے قطعیتِ دلیل کو مجروح ومرجوح سمجھا اور اس کی وجہ سے خفتِ حکم کا فیصلہ کیا اور اسی کو میں کہتا ہوں کہ نظرِ شارع میں چونکہ خفتِ حکم تھی، اس لئے متعارضِ ادلہ کا ورود ہوا ہے، صاحب ہدایہ نے بھی خفت وغلظتِ نجاست کے بارے میں تعارضِ ادلہ ہی کے اصول سے خفت مانی ہے، بخلاف صاحبین کے کہ انھوں نے اختلافِ صحابہ وتابعین کو

تعامل بھی حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، گواس کا درجہ تعارضِ ادلہ جیسا ہوا،

بعض نواقضِ وضو میں حنفیہ کی شدت

حضرتؒ نے بحثِ مذکور کی تکمیل پر یہ بھی فرمایا کہ جس طرح استقبال واستدبار قبلہ کے مسائل میں حکمِ کراہت کی شدت وخفت ہے اسی طرح بعض نواقضِ وضو کے مسائل میں بھی احادیث وادلہ کے تحت شدت وخفت ماننی پڑے گی، مثلاً خارج من السبیلین کے بارے میں شدت اور خارج من غیر السبیلین کے بارے میں نسبۃً تخفیف ہوگی، لہذا ان کا معاملہ ہلکا ہونا چاہئے، بہ نسبت اس کے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے نظرِ انصاف اور دقتِ نظر کا تقاضہ یہی ہے، اور یہ تحقیق بہت سے مواقع میں نفع بخش ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ، حضرتؒ کی اس تحقیق کو فیض الباری ص۱۴، ج۲ تا ص۱۵، ج۲، میں بھی دیکھا جائے، فانه يفتح عليك ابواب العلم و دقة النظر.

تفسیر قوله تعالیٰ حتی یَطْهُرْنَ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس میں قراءت تخفیف[۱] کی بھی ہی یعنی یَطْھُرْنَ جو ہم پڑھتے ہیں اور تشدید کی بھی یعنی یَطَّھَّرْنَ، اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں، اور ان سے الگ الگ احکام نکالتے ہیں، لہٰذا یہاں انہوں نے قراءتِ تشدید کو دس دن سے کم میں انقطاعِ حیض والی صورت پر محمول کیا ہے کہ تَطَھُّر بابِ تفعل سے ہے، اس میں بہ نسبت فعلِ لازم ومجرد کے زیادتیٔ معنی چاہئے، یعنی علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب وفعل سے بھی طہارت حاصل کرنا ضروری ہوا جو غسل ہے، اس لئے حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ صورتِ مذکورہ میں بعد اغتسالِ حائضہ ہی اس کا زوج وطی کرسکتا ہے اور اس کی معقول وجہ درایۃً بھی ہے کہ خون کا کبھی ادرار ہوتا ہے، کبھی انقطاع، اس لئے کم مدت میں ختم ہونے والے خون کے پھر بھی آجانے کا احتمال موجود ہوتا ہے اسی لئے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ ان کو پھر سے خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول وعادت کے موافق خون بند بھی ہوگیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہوجایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی واختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی وواقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول وعادت کے موافق خون بند بھی ہوگیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہوجایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی واختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی وواقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی نہیں رہا اس لئے وہاں تخفیف والی قرائت (یَطْھُرْنَ) کا حکم چلے گا، یعنی صرف قدرتی وسماوی طہارت کافی ہوگی۔ کیونکہ طہر لازم ہے، حیض کا زمانہ ختم ہوچکا، طہارتِ حسی حاصل ہوچکی، اس لئے بغیر غسل کے بھی جماع کا جواز آچکا جو صرف حیض اور اس کی گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا (اگرچہ غسل کا استحباب اس صورت میں بھی حنفیہ کے یہاں ہے) اور نماز کی فرضیت بھی متوجہ ہوگئی، گواس کی ادائیگی بغیر حکمی طہارت (غسل) کے جائز نہیں اس لئے غسل ضروری ہوا۔

اعتراض وجواب

(امام اعظم ابوحنیفہؒ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صرف انھوں نے بغیر غسل کے جماع کی اجازت دی ہے، اور یہ فاذا تطھرن کے

---

[۱] ہر دو قراءت کی تفصیل تفسیر مظہری ص ۲۷۸، ج۱، میں درج ہے اور حضرت قاضی صاحبؒ نے ویرد علیه الخ سے جو اعتراض امام صاحب پر منطوق ومفہوم کا بغیر جواب کے نقل کیا ہے، وہ بھی حضرت شاہ صاحب کے جواب سے ختم ہوجاتا ہے، کیونکہ قراءت تخفیف سے اباحت بالمفہوم نہیں بلکہ بالمنطوق ثابت ہے اور قراءتِ تشدید میں غسل (وجوبی واستحبابی دونوں داخل ہیں لہٰذا منطوق صرف (وجوبی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاف ہے کیونکہ اس میں جوازِ غسل پر موقوف کیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ حنفیہ بھی غسل کو مستحب کہتے ہیں، اور تطہر کے تحت غسل وجوبی و استحبابی دونوں ہو سکتے ہیں، یعنی استحبابی جماع کیلئے اور وجوبی نماز کیلئے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں لغۃً بھی وسعت و گنجائش ہے اور یوں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایک ہی لفظ کے تحت ایک مسمّی اور ایک ہی حقیقت مراد ہو جس کی صفات خارج میں متعدد ہوں، جیسے استحباب و وجوب کہ یہ دونوں صفات خارج میں ایک حقیقت سے متعلق ہوتی ہیں، اور وہ حقیقت دونوں صورتوں میں موجود رہتی ہے مثلاً نماز ایک حقیقت ہے اور اس کی دو صفتیں فرضیت و نفلیت کی عارضی ہوتی ہیں، امر وجوبی کے تحت فرض کی صفت اور بغیر اس کے نفل کی، لہذا دو نوع کو ایک لفظ کے تحت داخل کرنے میں کوئی بھی قباحت نہیں ہے، اور یہاں تطہر کے تحت بھی دونوں قسمیں طہارت وجوبی و استحبابی کی لے سکتے ہیں، پھر امام صاحب پر خلاف قرآن مجید فیصلہ کا اعتراض کیسے ہو سکتا ہے؟

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث اپنے رسالہ فصل الخطاب میں کر دی ہے واقعی! حضرتؒ نے اس بحث کو مالہ و ماعلیہ کے ساتھ مستقل فصل قائم کر کے ص ۴۴ وغیرہ میں خوب مدلل و مکمل لکھا ہے، جو اہل علم کے پڑھنے اور سمجھنے کی چیز ہے، واللہ الموفق،

دوسرا جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ جب قرآن مجید نے اقل و اکثرِ حیض کی تعیین سے کوئی تعرض نہیں کیا، اور جس طرح خارج میں یہ بات غیر متعین تھی، اسی طرح اس کو رہنے دیا، تو ظاہر ہے اب احکام شرعیہ بھی اقل و اکثر کی بنیاد پر قائم نہ ہوں گے، اور اس صورت میں اگر غسل کی شرط جماع کیلئے مان لی جائے تو کوئی حرج نہیں بلکہ ہونی چاہئے، کیونکہ قرآن مجید کیلئے مستحسن اطلاق ہی ہے کہ اس کا نزول موافق مطلوبات و مرضیات خداوندی ہوا ہے، اور مطلوب علی الاطلاق غسل ہے یہ دوسری بات ہے کہ مجتہد کی نظر چونکہ فروع و جزئیات پر ہوتی ہے اور اس کو کوئی دلیل خارج سے اس امر کی اگر مل گئی کہ دم حیض دس روز سے متجاوز نہیں ہوتا تو اس بنا پر وہ قبل الغسل بھی جماع کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ حالتِ حیض ختم ہو کر حسی طہارت کا حصول ہو چکا ہے۔

غرض قرآنِ مجید کے اطلاق کو تو صورت اطلاق میں ہی (بطور اصول کلیہ) رکھیں گے، اور جزئیات کی تفاصیل کو اجتہاد مجتہد کے سپرد کر دیں گے، قرآن مجید نے اطلاقی طور سے حکم غسل دیا کیونکہ اس نے خارج میں اقل و اکثر کی عدم تعیین یا اس کی دشواری کے سبب سے، اقل و اکثر کی خود بھی تحدید و تعیین نہیں کی اور مجتہد نے اپنے منصب تفحصِ جزئیات کے تحت معلوم کر لیا کہ دم کا تجاوز دس دن سے آگے نہیں ہوتا تو اس کو اس جزئی کے مخصوص و مستثنیٰ کرنے کا اجتہاد کے ذریعہ حق مل گیا، نصِ مذکور کی وجہ سے نہیں، لہٰذا یہ بات ہر طرح درست ہے اور اس کو مخالفتِ نص نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر قرآن مجید انقطاع دم علی الاکثر کی جزئی صورت میں غسل کو ضروری قرار دیتا، تب ضرور اس کی مخالفت کہی جا سکتی تھی، قرآن مجید نے اس خاص چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، بلکہ عورتوں کی اکثر کیلئے مختلف خارجی عادات پر مسئلہ کا فیصلہ اجمالی طور سے کر دیا ہے، نہ اقل و اکثر کی تفصیل کی، نہ ان پر مسئلہ کی بنا ظاہر کی، مجتہد نے آ کر جزئیات کی چھان بین کی، اور یہ فیصلہ کیا کہ دم کا انقطاع اکثر مدت پر ہوا تو جواز امر جماع کا مدار فقط قدرتی و سماوی طہارت پر ہے لہٰذا مجرد انقطاع جماع کی اجازت دی، اور کم مدت پر انقطاع دم کی صورت میں مدار طہارت اختیاریہ پر رکھا، اور بغیر غسل جماع کی اجازت نہ دی، اس کے بعد ہم مزید استدلال پیش کرتے ہیں۔

قرآن مجید سے طہارت حسی و حکمی کا ثبوت

آیتِ مبارکہ میں اتیان (جماع) کے جواز کو دو امر پر معلق کیا ہے اول طہارت حسیہ جس کو حتی یطھرن سے ظاہر کیا ہے، دوم طہارت حکمیہ یعنی غسل جس کا ذکر فاذا تطھرن میں کیا ہے اور دراصل کلام اس طرح تھا، ولا تقربوھن حتی یَطْھُرن و یطّھّرن، فاذا تَطَھَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حیث امرکم اللہ. ان دونوں جملوں میں سے ایک ایک فعل اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے، پہلے جملہ کے معطوف علیہ و معطوف میں سے پہلے

فعل کو لے کر دوسرے کو حذف کیا اور دوسرے جملہ کے دوسرے فعل کو لے لیا پہلے کو حذف کر دیا کیونکہ ایک کا ذکر دوسرے کے مقابل کے حذف و تقدیر پر قرینہ ہے (اس تفصیل سے واضح ہوا کہ امام صاحب کا مسلک نہ صرف یہ کہ نصِ قرآنی کے خلاف نہیں بلکہ وہ اس کی صحیح ترین تفسیر ہے)

محدث ابن رشد کا اشکال اور اس کا حل

حضرتؒ نے فرمایا کہ تشریح مذکور سے ابن رشد کے اس اشکال کا بھی حل ہو گیا کہ آیت قرآنی کے اندر غایہ واستیناف میں ارتباط نہیں ہے، کیونکہ غایہ **حتی یطھرن** تھی اور اس پر جو استیناف مرتب کیا گیا وہ **فاذا تطھرن** ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی کہے:۔ میں تمہیں روپے نہ دوں گا تا آنکہ تم میرے گھر میں نہ آؤ پس اگر تم مسجد میں داخل ہو گئے تو تمہیں روپے ملیں گے، یہ غایہ واستیناف میں بے ربطی کی مثال ہے اور صحیح صورت یہ ہے:۔ پس اگر تم میرے گھر میں آئے تو تمہیں روپے ملیں گے، جب ہم نے اصل کلام مع مقدرات کے پیش کر دیا تو عدم ارتباط کا اشکال مذکور کا یہ ہے، کہ **فاذا تطھرن** کا غایہ میں بھی تطہر موجود ہے اور اسی سے استیناف مربوط ہے، دوسرا حل میرے نزدیک اشکال مذکور کا یہ ہے کہ **فاذا تطھرن** کا غایہ کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق صدر کلام **لا تقربوھن** سے ہے کہ حالتِ حیض میں عورتوں سے مقاربت مت کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو مقاربت کرو، اس کو اصطلاح میں طرد وعکس کہا جاتا ہے۔

تیسرا جواب: امام اعظمؒ کی طرف سے تیسرا جواب یہ ہے کہ ان کے نزدیک دس دن اور کم کا فرق صرف رجعت کے بارے میں ہے دوسرے مسائل میں نہیں ہے یعنی اگر مطلقہ رجعیہ کا تیسرا دم حیض دس دن پر منقطع ہو تو رجعت کا حق ختم ہو جاتا ہے اور اگر دس دن سے کم میں منقطع ہو تو جب تک وہ غسل نہ کرے یا غسل وتحریمہ کا وقت نہ گذرے رجعت کا حق باقی رہے گا۔ یہ روایت امام اعظمؒ سے ابوجعفر النحاس شافعیؒ نے اپنی کتاب ''الناسخ والمنسوخ'' میں اپنے استاذ امام طحاوی حنفیؒ کے واسطہ سے نقل کی ہے یہ نحاس محدث ابن جریر طبری[1] مشہور مفسر کے معاصر تھے، اگر یہ روایت امام طحاوی سے صحیح ہے تو بہت اہم اور قابل اعتماد ہے کیونکہ امام طحاوی اپنے زمانہ میں مذہب امام اعظم کے سب سے بڑے عالم تھے انھوں نے صرف تین واسطوں سے امام کی فقہ حاصل کی ہے مگر میں اس روایت پر اس لئے زیادہ اعتماد نہیں کرتا کہ امام کا

---

[1] ابن جریر طبری شافعی ۳۱۰ھ: نہایت مشہور ومعروف محدث ومفسر تھے، محدث ابوثور م ۲۴۰ھ اور داؤد ظاہری م ۲۷۰ھ کی طرح آپ بھی بغداد کے تھے، ولادت ۲۲۴ھ میں ہوئی، پورا نام محمد بن جریر یزید بن کثیر ہے، آپ نے تفسیر وتاریخ میں نہایت مفصل مفید وبے نظیر یادگاریں چھوڑیں اور حدیث میں تہذیب الآثار بے مثال لکھی مگر اس کو پورا نہ کر سکے، کہا گیا ہے کہ وہ ان کی عجائب کتب میں سے ہے ہر حدیث پر اس کے طرق، علت، نعت، فقہی مسائل، اختلاف علماء ودلائل ذکر کئے ہیں، مسند عشرہ مبشرہ اہل بیت وموالی اور مسند ابن عباس پورے کئے تھے کہ وفات ہو گئی،

فقہ میں کتاب البسیط لکھی، جس کی صرف کتاب الطہارۃ تقریباً ڈیڑھ ہزار ورق میں تھی، آپ نے ایک روایت مرفوعاً نقل کی ہے کہ جس مسلمان کے لئے اس کی موت کے وقت لا الٰہ الا اللہ کا ختم کرایا جائے گا وہ جنت میں داخل ہو جائے گا (تذکرۃ الحفاظ ص ۲/۷۱۰)

ہمارے ہاں حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اگرچہ کوئی کتاب دوسری کتاب سے بے نیاز کرنے والی نہیں ہے، مگر تفسیر ابن کثیر بڑی حد تک تفسیر ابن جریر سے مستغنی کر سکتی ہے، نیز آپ نے آثار السنن ص ۱/۸۸ پر اپنے قلمی حاشیہ میں لکھا کہ محدث ابن جریر طبری نے بھی حدیث کی روایت امام اعظمؒ سے کی ہے، اور ایک روایت کا حوالہ تہذیب میں موجود ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس روایت کا ذکر تہذیب ص ۹/۴۶۹ میں ہے، اور محدث ابن کثیر شافعیؒ نے بھی امام اعظمؒ سے روایت حدیث کی ہے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ص ۱/۲۶۱ تحت قولہ تعالیٰ نساء کم حرث لکم الآیۃ یہ امام بخاری وغیرہ کے بعد کے کبارِ محدثین شافعیہ کی امام اعظمؒ سے روایتِ حدیث کرنا ان کی حدیثی جلالتِ قدر پر روشن دلیل ہے، نیز محدث شہیر علامہ ابن عبدالبر مالکی (صاحب تمہید واستذکار وغیرہ) نے بھی اپنی مایۂ ناز تصنیف جامع بیان العلم وفضلہ میں فضیلتِ علم پر بہت سی احادیث امام اعظمؒ کے واسطہ سے نقل کی ہیں، بلکہ ایک جگہ ان کو روایت میں شبہ ہوا کہ امام صاحب سے اس کی روایت پختہ ہے یا نہیں تو اس کی تلاش وتحقیق کی اور جب معلوم ہوا کہ اس کو امام صاحب سے روایت کرنے والے قابلِ وثوق اور بہت سے حضرات بھی ہیں تو اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔ گویا امام صاحب سے روایت کا باوثوق طریقہ سے مل جانا ان کبارِ محدثین کی نظر میں نہایت وقیع واہم تھا۔ والحمد للہ علیٰ ذٰلک۔ (مؤلف)

(نوٹ) مقدمۂ انوار الباری ص ۲/۸۵ میں محدث ابن جریر طبری کا تذکرہ رہ گیا تھا، اس لئے یہاں استدراک کیا گیا ہے۔

مذہب مشہور اس کے خلاف نقل ہوا ہے۔

فائدہ علمیہ مہمہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے اختتام بحث پر ایک اہم علمی افادہ فرمایا کہ یہ جو فقہاء نے باب الحیض میں لکھا ہے کہ انقطاع دم اقل عشرہ پر ہو تو جماع حلال نہیں تا آنکہ عورت غسل کر لے یا غسل وتحریمہ کا وقت گذر جائے اور ایسی ہی باب الرجعۃ میں لکھا کہ انقطاع دم دس دن سے کم پر ہو تو رجعت کا حق باقی ہے تا آنکہ وہ غسل کر لے یا ایک کامل نماز کا وقت گذر جائے، یہ مسئلہ فقہاء نے آیت **فاذ اتطہرن** سے اخذ کیا ہے کیونکہ اس میں مدتِ تطہر کو زمانۂ حیض میں شامل کیا ہے مگر چونکہ ان حضرات نے اس امر کی صراحت نہیں کی کہ یہ مسائل قرآن مجید سے ماخوذ ہیں، اس لئے یہ بات نظروں سے اوجھل رہی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقہاء کی تعلیلات اور مقام رفیع امام طحاوی

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ہدایہ میں انقطاع دم بصورت اقل عشرہ ایام میں غسل کو ضروری کہا ہے اور اس کی وجہ ترجیح جانب انقطاع لکھی ہے، حالانکہ درحقیقت وہ مناطِ حکم نہیں ہے، اور وجہ حقیقی وہی ہے جو **فاذا تطہرن** سے بیان ہوئی ہے، صرف امام طحاویؒ نے کچھ اشارات کئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کو قرآن مجید سے اخذ کیا ہے، مگر میں امام طحاویؒ کی پوری مراد نہ سمجھ سکا، کیونکہ فقہ کا علم جس قدر ان کے سینہ میں ہے، مجھ کو اس کا ہزارواں بھی حاصل نہیں ہے، اس لئے پوری بات کیسے سمجھتا؟! اگر فقہاء یہ پتہ دے دیتے کہ اس کو قرآن مجید سے لیا ہوا ہے تو بات واضح ہو جاتی، غرض حکم تو درست ہے، مگر مناط غیر صحیح ہے۔ پھر فرمایا:۔ کہ ائمہ ثلاثہ (امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابویوسف وامام محمدؒ) کے بعد امام طحاویؒ سے زیادہ فقیہ میرے نزدیک کوئی نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اوپر کے کلماتِ مبارکہ کو پڑھ کر سوچئے کہ ہم لوگوں نے امام طحاوی کی کیا قدر پہچانی اگر ہم لوگ مؤلفاتِ امام طحاوی کو پڑھنے پڑھانے سے بھی کتراتے ہیں اور ان کو سمجھنے کی برائے نام سعی بھی نہیں کر سکتے، تو ہماری حنفیت کی کیا قیمت ہے؟ نہایت ضرورت ہے کہ درسِ بخاری وترمذی کے ساتھ علوم طحاوی سے بھی پوری طرح روشناس کرایا جائے اور اس کے لئے جتنے وسیع وعمیق مطالعہ کی ضرورت ہے، اس کا وقت نکالا جائے، نیز درسِ معانی الآثار ومشکل الآثار کے لئے بھی بلند پایہ محدث مستقل طور سے رکھے جائیں، یہ نہیں کہ درسِ بخاری وترمذی کے لئے تو مدارس میں بڑے بڑے شیوخ حدیث رکھے جائیں اور معانی الآثار کا درس کم درجہ کے اساتذہ کے سپرد ہو، اور وہ بھی خارج وزائد اوقات میں اور صرف تھوڑے اوراق (غالباً محض برکت کے لئے) پڑھانے پر اکتفا ہو۔ فیاللاسف!

یہ نہ کہا جائے کہ خود حضرت شاہ صاحبؒ نے طحاوی شریف کیوں نہیں پڑھائی؟ اول تو حضرتؒ نے اس کا بھی مستقلاً درس دیا ہے، دوسرے آپ کا درسِ ترمذی وبخاری ہی تمام کتب حدیث کے علوم وابحاث پر حاوی ہوتا تھا۔

اب کہ معانی الآثار کی بہترین شرح امانی الاحبار بھی چھپ گئی ہے، اور علامہ عینی کی شرح کی وجہ سے اس کے افادات وعلمی ابحاث میں بھی گرانقدر اضافات ہو گئے ہیں، اس کو باقاعدہ داخل درس دورۂ حدیث کر دینا چاہئے، واللہ الموفق۔

لفظ حیض کی لغوی تحقیق

محیض۔ جیسا کہ زجاج اور اکثر کی رائے ہے حاضت المرأۃ حیضا ومحاضا سے مصدر ہے مجیئ ومبیت کی طرح بمعنی سیلان آتا ہے۔ حاض السیل وفاض بولا جاتا ہے، ازہری نے کہا کہ اسی سے حوض کو حوض کہتے ہیں کہ اس کی طرف پانی بہتا ہے بعض لوگوں نے محیض کو آیت میں اسم مکان قرار دیا ہے۔ (روح المعانی ص ۱۲۱/۲)

معارف السنن للبنوری ص ۴۰۸/۱ میں ہے:۔ حائض بغیر تاء فصیح لغت ہے، اور جوہری نے فراء سے حائضہ بھی نقل کیا ہے، علماء

شریعت نے حیض اس دم کو کہا جس کو بالغہ عورت کا قعرِ رحم بغیر کسی بیماری کے دفع کرے (عمدہ ص ۲/۷۸) اور مسندِ احمد، حدیثِ فاطمہ بنت ابی حبیش میں ہے کہ استحاضہ وہ ہے جو عرقِ رحم پھٹنے، یا کسی بیماری کی وجہ سے ادنیٰ رحم سے نکلے۔ حاض۔ جاض۔ حاص اور حاد کے ایک ہی معنی ہیں (عمدہ ص ۲/۷۷) اور حیض کے دوسرے دس نام یہ ہیں:۔ طمث، عراک، ضحک، قرأ، اکبار، اعصار، فراک، دراس، طمس، نفاس، ان میں پہلے ۶ زیادہ مشہور ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ زمخشری نے حائض بغیر تا کا استعمال غیر حالتِ حیض کے لئے بتلایا اور حائضہ کا جس کو فی الحال حیض آرہا ہو، اور ایسے ہی حامل ومرضع ہے (وراجع العمدہ ص ۲/۸۳ عن الزمخشری فرق مرضع ومرضعۃ) حائض وحائضہ کی جمع حیض اور حوائض آتی ہے۔ محقق عینی نے لکھا:۔ خلیل نے کہا جب بالفعل حیض نہ آتا ہو تو اس کو حائض بمعنی حائضی کہیں گے بمنزلۃ المنسوب یعنی حیض والی جیسے، دراع، نابل، تامر، لابن اور ایسے ہی طالق، طامث وقاعد (آیسہ کے لئے) یعنی طالق طلاق والی وغیرہ) الخ (عمدہ ص ۲/۷۸)

لفظ اذی کی لغوی تحقیق

''اذی'' کے لغوی معنی تکلیف دہ چیز کے ہیں، اسی سے گندگی ونجاست کے لئے بھی بولا گیا کہ وہ بھی تکلیف دہ ہوتی ہے، صاحبِ روح المعانی نے لکھا:۔ اذی مصدر آذاہ یوذیہ اِذًا و اذاءً سے ہے، اور مشہور مصدر ایذاء نہیں ہے، اور محیض پر اس کا اطلاق بطورِ مبالغہ ہوا ہے۔ اور اس سے معنی مقصود مستقذر ہے، یعنی جس چیز سے نفرت کی جائے، یہی تفسیر حضرت قتادہؓ سے مروی ہے، محیض کو اذی سے اسی لئے تعبیر کیا گیا اور اسی پر حکمِ ممانعت کو مرتب کیا گیا تا کہ علتِ حکم بھی بتلا دی جائے، کیونکہ حکم کے ساتھ اگر علتِ حکم بھی بیان کردی جائے تو اس حکم کی عظمت واہمیت دلوں میں اچھی طرح اتر جاتی ہے (روح المعانی ص ۲/۱۲۱)

صاحبِ مجمع البحار نے لکھا:۔ نہایہ ابن الاثیر میں ہے ''امیطوا عنه الاذی'' یعنی ساتویں روز عقیقہ کے وقت مولود بچہ کے سر کے بال اور گندگی وغیرہ کو دور کردو، اور اسی سے دوسری حدیث میں ہے ''ادناها اماطة الاذی عن الطریق'' یعنی راستہ سے، کانٹے، پتھر اور نجاست وغیرہ کا دور کردینا ایمان کے ادنیٰ شعبوں میں سے ہے اور اسی سے ''ما لم یؤذ فیه'' اور ''فان الملائکة تتاذی مما یتاذی منه الانس'' اور ''فلا یؤذی جاره'' بھی ہے۔ الی اخرہ (مجمع بحار الانوار ص ۱/۲۳)

تراجم کے مسامحات

دوسری عام لغات کی کتابوں میں بھی اذی کے معنی تکلیف دہ چیز ہی کے ہیں، مرض یا مضرت کے معنی کسی نے نہیں لکھے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی لئے ہمارے نزدیک مندرجہ ذیل معانی وتفاسیر مرجوح ہیں:۔ تفہیم القرآن ص ۱/۱۶۹ میں ہے (اصل میں اذی کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی گندگی کے بھی ہیں اور بیماری کے بھی، حیض صرف ایک گندگی ہی نہیں ہے، بلکہ طبی حیثیت سے وہ ایک ایسی حالت ہے جس میں عورت تندرستی کی بہ نسبت بیماری سے قریب تر ہوتی ہے) جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل کی اذی کے معنی بیماری کے نہ لغوی اعتبار سے صحیح ہیں، نہ طبی حیثیت سے، کیونکہ سارے اطباء اور ڈاکٹر حیض کی حالت کو طبعی اور صحت کی حالت قرار دیتے ہیں، اور بیماری کی صورت تو اس کے طبعی حالت سے متغیر ہونے اور اس میں فتور آنے کے بعد پیدا ہوتی ہے جس طرح بول وبراز وغیرہ امورِ طبعیہ کو ہم بیماری نہیں کہہ سکتے، حالانکہ ان میں بھی گندگی اور کلفت کی صورت موجود ہے، البتہ ان کے بھی غیر طبعی تغیرات کو بیماری میں داخل کیا جاتا ہے۔ غرض عورت کے لئے صحیح وطبعی حالتِ حیض اس کو بیماری سے قریب نہیں بلکہ دور کرتی ہے، اور نہایت اچھی صحت ان ہی عورتوں کی ہوتی ہے، جن کے ایام صحیح ہوتے ہیں بلکہ یہ ان کی صحت وتندرستی کا بہت بڑا مقیاس ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ترجمان القرآن ص۱/۳۱۱ میں ہے" ان سے کہہ دو، وہ مضرت (کا وقت) ہے (ترجمہ) (نوٹ) علیحدگی کا حکم اس لئے نہیں ہے کہ عورتیں ناپاک ہو جاتی ہیں...... بلکہ صرف یہ بات ہے کہ ان ایام میں زناشوئی کا تعلق مضر ہے اور صفائی وطہارت کے خلاف ہے" اذی" کا ترجمہ مضرت کا وقت کرنا قلت عربیت پر دال ہے، جس طرح ترجمان القرآن ص۱/۱۴۴ میں الدین کے تحت ستعلم لیلی والا شعر پیش کرنا، اور ص۲/۳۲۳ میں "فهم فيه سواء" کا ترجمہ حالانکہ سب اس میں برابر کے حقدار ہیں" اور ص۲/۴۵۶ میں "فقبضت قبضة من اثر الرسول" کا ترجمہ اتباع و پیروی کرنا وغیرہ وغیرہ بھی قلت عربیت کے نمونے ہیں۔ والله يقول الحق وهو يهدى السبيل۔

حیض کے بارے میں اطباء کی رائے

شروع میں ہم نے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحب حیض کے مسائل میں اطباء کی تحقیقات کو بھی اہمیت دیتے تھے اور جدید تحقیق و ریسرچ پر بھی توجہ دینے کی تلقین فرماتے تھے اس لئے آخر بحث میں ہم ان کے اقوال بھی درج کرتے ہیں:۔

شمس الاطباء حکیم وڈاکٹر غلام جیلانی نے لکھا: حیض وہ خون ہے جو عورت کی حالت صحت میں ماہ بماہ رحم سے خارج ہوتا ہے، اس خون کا رنگ سرخ یا سرخ سیاہی مائل ہوتا ہے جو منجمد نہیں ہوتا، اور رحم واندام نہانی کی دیگر رطوبات ملنے سے اس میں تغیر اور بدبو پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ حیض آنا لڑکیوں میں بلوغ کی علامت قرار پایا، ایام حمل میں خون حیض جنین کی غذا اور ساخت لحم وشحم میں کام آتا ہے، جو خون زائد ہو وہ بعد وضع حمل بطور نفاس خارج ہو جاتا ہے، نیز ایام رضاعت میں خون حیض مستحیل بہ شیر مادر ہو جاتا ہے، معتدل ممالک میں ۱۲ سے ۱۶ برس تک کی عمر میں حیض آنے لگتا ہے، گرم ممالک میں ۹ یا ۱۰ برس کی عمر میں اور سرد ممالک میں ۱۶ تا ۲۱ برس کی عمر میں شروع ہوتا ہے۔

دو کورس کا فاصلہ

خون حیض ہر چار ہفتہ (۲۸ دن) کے بعد آیا کرتا ہے، لیکن بعض عورتوں کو ۲۴ روز بعد اور بعض کو ۳۲ روز بعد بھی آتا ہے، جو داخل مرض نہیں بشرطیکہ درمیانی وقفہ ہمیشہ یکساں ہو، اور اگر کبھی کم اور کبھی زیادہ ہو تو وہ حالت مرض اور بے قاعدگی حیض ہے جس کا علاج کرنا چاہئے۔

زمانہ حیض: حیض آنے کے تین دن سے پانچ دن تک اور بالعموم چار دن تک ہوتی ہے لیکن شاذونادر ایسی عورتیں بھی ہوتی ہیں جن کو سات دن تک یہ حالت رہتی ہے بالعموم ۴۰، ۴۵ برس کی عمر تک حیض آتا رہتا ہے اور شاذونادر ۵۰ یا ۶۰ برس کی عمر تک، (تین دن سے کم اور ۱۰ دن سے زیادہ حیض آنا خرابی صحت کی دلیل ہے، مصباح الحکمت ص۳۲۹)

خاص ہدایات: حیض کا باقاعدہ آنا عورت کی تندرستی اور خوش قسمتی کی دلیل ہے کیونکہ اس کے فتور سے طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے (۱) حائضہ کو مجامعت سے قطعی پرہیز کرنا چاہئے، ورنہ خون زیادہ آنے لگے گا، جو ایک خطرناک مرض بن جائے گا، اسلام نے اس حالت میں مجامعت کو سخت ممنوع اور حرام قرار دیا ہے، (۲) بہ حالت حیض ٹھنڈ اور سردی اور سرد چیزوں کے استعمال سے احتراز ضروری ہے حتیٰ کہ سرد پانی سے ہاتھ منہ بھی نہ دھونا چاہئے، شربت، چھاچھ، دہی، برف، اور سرد وترش پھلوں سے پرہیز ضروری ہے، (۳) اس زمانہ میں قبض کا ہونا بھی بہت مضر ہے نیز جسمانی صفائی کا خیال نہایت ضروری ہے، کپڑے بھی صاف عمدہ استعمال کئے جائیں (۴) اچھلنا، کودنا، دوڑنا، زینہ پر جلدی جلدی چڑھنا، اعراض نفسانیہ، رنج وغم غصہ وخوف وغیرہ بھی فتور حیض کا باعث ہوتے ہیں۔ (مخزن حکمت یا گھر کا ڈاکٹر وحکیم ص۹۵۴ ج۲)

ایام حیض میں غسل کرنا بھی مضر ہے، اور جس طرح سرد غذائیں ممنوع ہیں، زیادہ گرم اور محرک وتیز غذائیں بھی قابل احتراز ہیں مثلاً گوشت، چائے، شراب، تیز وگرم مسالے، لہٰذا غذا معتدل، گرم تر، اور سریع الہضم ہونی چاہئے۔

طب قدیم وجدید کا اختلاف

(۱) مجدد طب حکیم محمد فیروز الدین صاحبؒ (ایچ پی ایل ایل) اڈیٹر رفیق الاطباء لاہور نے لکھا:۔قدیم اطباء کا خیال ہے کہ عورت کے مزاج میں غلبہ برودت کے باعث اس کی رطوبات فضلیہ بخوبی تحلیل نہیں ہوتیں، اور کچھ نہ کچھ بدن میں جمع ہوتی رہتی ہیں، جن کو طبیعت ہر مہینے وقت مقررہ پر خارج کرتی ہے اور یہی حیض ہے لیکن ڈاکٹروں کو اس نظریہ سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک ادرار حیض کا تعلق اندرون جسم کے غیر قناتی غدد کے افرازات (برساؤ) سے ہے، چنانچہ جب مبیضین میں بیضۂ انثی تیار ہونے لگتے ہیں تو بعض غدد کے افرازات بڑھ جاتے ہیں، جس سے عورت میں بلوغ کے آثار نمایاں ہونے لگتے ہیں اور چونکہ خصیۃ الرحم سے بیضۂ انثی تیار اور پختہ ہو کر ہر ماہ رحم کی طرف آتے ہیں اس لئے ان ایام میں رحم کی اندرونی غشاء میں اجتماع خون ہو کہ حیض آنا شروع ہو جاتا ہے (۲) قدیم اطباء کا خیال ہے کہ ایام حمل میں خون حیض ہی جنین کی غذا اور اس کے گوشت و پوست بنانے کے کام آتا ہے الخ مگر حال کے ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ استقرار حمل کے بعد رحم کی اندورنی غشاء دبیز ہو جاتی اور جنین کی حفاظت کرتی ہے اور خون حیض طبعاً بند ہو جاتا ہے، چنانچہ حالت حمل میں حیض کا آنا طبعی فعل نہیں ہے بلکہ مرض شمار ہوتا ہے، جنین کا خون اور گوشت و پوست خود اس کے اعضاء میں پیدا ہوتا ہے اور ماں کے طبعی خون سے وہ صرف اپنی غذا اور ہوا کو حاصل کرتا ہے، گویا جنین کی نشو ونما میں بھی خون حیض کا کچھ دخل نہیں، پستانوں میں دودھ کی پیدائش بھی طبعی اور صالح خون سے ہوتی ہے نہ کہ خون حیض سے خون حیض کا ادرار تو ماہوار ہوا کرتا ہے لیکن دودھ کی پیدائش تو ہر وقت ہوتی رہتی ہے، لہذا دودھ صالح وطبعی خون سے پستانوں کی ساخت کے اندر ہی تیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سل ودق اور آتشک وجذام کی مریض عورتوں کا دودھ بھی ان جراثیمی عدوی سے بالکل صاف و پاک ہوتا ہے، اور بچہ کو ان امراض کی چھوت ماں کے دودھ سے ہرگز نہیں لگتی، البتہ بیماریوں کا قرب اور اس کے بدن ولباس کی غلاظت وغیرہ اسے بیمار کرتی ہیں۔

حیض کی مدت: حیض کے ایام کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن سمجھی جاتی ہے، اس سے کمی اور زیادتی خرابی صحت کی دلیل ہے، (مصباح الحکمت ص ۳۹۹)

بَابُ غَسْلِ الْحَآئِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَرْجِيلِه

(حائضہ عورت کا اپنے شوہر کے سر کو دھونا اور کنگھا کرنا)

(۲۸۸) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اُرَجِّلُ رَاْسَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَاَنَا حَائِضٌ

(۲۸۹) حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ مُوْسٰى قَالَ اَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُوْسُفَ اَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ اَخْبَرَهُمْ قَالَ اَخْبَرَنِىْ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ اَنَّهُ سُئِلَ اَتَخْدِمُنِى الْحَائِضُ اَوْ تَدْنُوْ مِنِّى الْمَرْاَةُ وَ هِىَ جُنُبٌ فَقَالَ عُرْوَةُ كُلُّ ذٰلِكَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَّكُلُّ ذٰلِكَ تَخْدِمُنِىْ وَلَيْسَ عَلٰى اَحَدٍ فِىْ ذٰلِكَ بَاْسٌ اَخْبَرَتْنِىْ عَائِشَةُ اَنَّهَا كَانَتْ تُرَجِّلُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَهِىَ حَائِضٌ وَرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ حِيْنَئِذٍ مُجَاوِرٌ فِى الْمَسْجِدِ يُدْنِىْ لَهَا رَاْسَهُ وَهِىَ فِىْ حُجْرَتِهَا فَتُرَجِّلُهُ وَهِىَ حَائِضٌ

ترجمہ (۲۸۸) حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں رسول ﷺ کے سر مبارک کو حائضہ ہونے کی حالت میں بھی کنگھا کرتی تھی۔

ترجمہ (۲۸۹) حضرت عروہؓ سے کسی نے سوال کیا، کیا حائضہ میری خدمت کر سکتی ہے یا ناپاکی کی حالت میں عورت مجھ سے قریب ہو سکتی ہے؟

عروہ نے فرمایا میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، اس طرح کی عورتیں میری بھی خدمت کرتی ہیں اور اس میں کسی کیلئے بھی کوئی حرج نہیں مجھے حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ وہ حائضہ ہونے کی حالت میں رسول ﷺ کے سر مبارک میں کنگھا کیا کرتی تھیں حالانکہ رسول ﷺ اس وقت مسجد میں معتکف ہوتے، آپ ﷺ اپنا سرِ مبارک قریب کر دیتے اور حضرت عائشہؓ حائضہ کے باوجود اپنے حجرہ ہی سے کنگھا کر دیتی تھیں۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ یہ باب اس لئے لائے ہیں تا کہ کسی کو یہ وہم و خیال نہ ہو کہ مباشرت و جماع کی طرح حائضہ عورت کا قرب و مس وغیرہ بھی ممنوع ہوگا، اور اس سے یہود کی غلطی بتلاتا ہے، جو بحالتِ حیض عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک مکان میں ساتھ رہنے کو بھی ممنوع سمجھتے تھے۔ (لامع ۱/۱۱۶)

بحث مطابقت ترجمہ

حافظ نے لکھا:۔ حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ترجیل (کنگھا کرنے) کے لحاظ سے تو ظاہر ہے کہ باب کی دونوں حدیثوں میں ترجیل کا ذکر موجود ہے، البتہ غسل راس کا ذکر نہیں ہے، مگر اس کو یا تو ترجیل پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ یا امام بخاریؒ نے اس طریق حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو باب مباشرة الحائض میں آنے والی ہے کیونکہ اس میں غسل راس کی صراحت ہے اور اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حائضہ عورت کی ذات طاہر ہے، نجس نہیں ہے، اور یہ کہ اس کا حیض اس کی ملامست سے مانع نہیں ہے (فتح الباری ص ۱/۲۷۶)

حضرت شیخ الحدیث کی تائید

آپ نے حافظ کی توجیہ مذکور نقل کر کے لکھا کہ میرے نزدیک دوسری صورت (اشارہ والی) متعین ہے، کیونکہ وہ اصول تراجم بخاری میں سے ایک اصل مطرد ہے، یعنی گیارھویں۔ (لامع ۱/۱۱۶، حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے مقدمۂ لامع ص ۸۹، میں اس اصل پر خوب تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر کے طریقہ کی تصویب بھی کی کہ وہ جو ہر جگہ امام بخاری کے ترجمۃ الباب کی حدیث الباب سے مطابقت نکال دیتے ہیں خواہ وہ ترجمہ اس جگہ حدیث الباب سے ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ دوسری کسی جگہ امام بخاری اپنی صحیح میں ایسی حدیث ضرور لائے ہیں، جس سے اس ترجمہ کی مطابقت نکل سکتی ہے، اور محقق عینی نے جو اکثر جگہ حافظ کے اس طریقہ پر نقد و جرح کی ہے، اس پر تعجب و نکارت کا اظہار کیا ہے، پھر اس سلسلہ کی نوک جھونک کا ایک خاص نمونہ دکھلا کر حضرت دام ظلہم نے حافظ عینی کو الزام دیا ہے کہ وہ حافظ پر تو تنقید کرتے ہیں، مگر خود بھی انھوں نے کئی جگہ حافظ ہی کی طرح تاویل کی ہے، اور اس کی تین مثالیں دی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس بارے میں محقق عینی کا نقد ہی صحیح و صواب ہے اور چونکہ ہم حافظ سے مرعوب ہیں اور محقق عینی وغیرہ کا بلند ترین علمی و تحقیقی مقام پیش نظر نہیں، اس لئے حافظ کی تصویب اور مقابل کی تنقیص آسانی سے کر دی جاتی ہے، ہم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ ہمیں بے وجہ حافظ عینی کی تنقیص سے بڑی تکلیف ہوتی ہے، کیونکہ یہ بات علمی و تحقیقی شان سے بعید ہے۔ اس کے بعد ہماری گزارشِ مذکور کے دلائل بھی ملاحظہ فرمایئے! اور کوئی غلطی ہو تو متنبہ ہونے پر پھر نظر ثانی بھی کی جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ:۔

حافظ کی تاویلات اور عینی کی توجیہات مذکورہ میں بہت بڑا فرق ہے، اس لئے الزام مذکور کا موقع نہیں، پہلی مثال باب من حمل جارية صغيرة على عنقه کی دی گئی ہے، جس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے، جس میں حمل جاریہ تو ہے مگر علی عنقه نہیں ہے، لہٰذا عدم مطابقت کا اعتراض متوجہ ہو گیا، محقق عینی نے فرمایا کہ یہی حدیث اور بعینہ اسی واقعہ سے متعلق دوسرے طرق روایت سے مسلم، ابوداؤد و مسند احمد میں ہے، جن میں علی عنقه کی صراحت ہے، لہٰذا امام بخاری کا پورے واقعہ کی طرف اشارہ درست اور اسی حیثیت سے مطابقت بھی صحیح ہے، دوسرے اعتراض کلیتہً عدم مطابقت کا نہ تھا، کیونکہ حمل جاریہ تو تھا، صرف اس کے وصف کا ذکر نہ تھا، اس لئے مطابقت ناقص تھی، جس کو رفع کر دیا گیا۔

دوسری مثال باب تسوية الصفوف عندالاقامة وبعد ها کی دی گئی ہے، جس کے تحت حدیث لائی گئی جس میں تسویہ تو ہے مگراس کا اگلا وصف عندالاقامۃ و بعد ہا مذکور نہیں ہے، محقق عینی نے مطابقت کی صورت بتلائی کہ دوسرے طرق حدیث میں یہ بھی ہے، اس لئے امام بخاری کا اس کی طرف اشارہ درست ہوسکتا ہے۔ تیسری مثال باب التقاضی والملازمۃ فی المسجد (بخاری ص ۶۵) کی دی گئی ہے کہ اس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے جس میں تقاضی کا تو ذکر ہے، مگر ملازمۃ کا نہیں، محقق عینی نے تصحیح مطابقت کے لئے دو وجہ لکھیں۔ (۱) اسی حدیث میں مذکور ہے کہ کعب نے جب مسجد نبوی میں عبداللہ بن ابی حدرد سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو وہ دونوں ساتھ ہی رہے اور لڑتے جھگڑتے رہے تا آنکہ حضور علیہ السلام ان کی آواز سن کر تشریف لے آئے اور فیصلہ فرما دیا۔ تو گویا اسی حدیث میں معنی ملازمت پائی گئی۔ (۲) خود امام بخاری نے یہی حدیث دوسرے چند مواضع میں ذکر کی ہے، مثلاً باب الصلح اور باب الملازمۃ میں اور وہاں فلزمہ کا لفظ بھی موجود ہے، گویا امام نے والملازمۃ کے لفظ ترجمۃ الباب سے اسی حدیث مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ سب جگہ کی احادیث، بمنزلہ حدیث واحد ہیں کہ واقعہ ایک ہی ہے، امام بخاری کی عادت ہے کہ بعض مواضع میں وہ تراجم ابواب اسی طرح پر قائم کرتے ہیں۔ (عمدہ ۲/۴۱۵)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ محقق عینی پوری طرح متیقظ ہیں اور ان کے وسیع مطالعہ میں وہ مواضع بھی ہیں جہاں امام بخاری سے مطابقت کے باب میں کوئی قابل ذکر تسامح نہیں ہوا (جیسے ان تینوں مثالوں میں) اور وہ بھی ہیں جہاں معمولی مسامحت ہوئی ہے، اس لئے ایسے مواقع میں انھوں نے حافظ کی تاویلات پر کڑی تنقید نہیں کی، اور ایسے مواقع بھی ہیں، جہاں بڑی مسامحت ہوگئی ہے اور ان کے بارے میں وہ حافظ کی تاویلات کو جرِ ثقیل سے تعبیر کرتے ہیں، یا حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کے الفاظ میں تعقب شدید کرتے ہیں، اس کے بعد ہم زیر بحث باب کے ترجمۃ الباب کی مطابقت پر آتے ہیں، جو محقق عینی کی نظر میں نامطابقت کی مثال ہے اور وہ بھی معمولی نہیں ہے، جبکہ حافظ اور حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم کی نظر میں وہ سرے سے نامطابقت کے ذیل میں آنے کی مستحق ہی نہیں، اسی سے ہمارے نظریہ و استدلال کی صحت وعدم صحت بھی واضح ہوجائے گی۔ واللہ المستعان۔

محقق عینی نے فرمایا:۔ باب کی دونوں حدیثوں میں صرف ترجمہ کے دوسرے جز وترجیلِ راس سے مطابقت ہونا تو ظاہر ہے، باقی پہلے جز وغسل الحائض رأسه سے کوئی مطابقت موجود نہیں ہے اور بعض لوگوں نے (مراد حافظ ابن حجر ہیں) جو قیاس یا اشارہ والی تاویلات کی ہیں، وہ دونوں بے حقیقت ہیں قیاس کی اس لئے کہ تراجم ابواب کی وضع وتصنیف کو کوئی شرعی احکام والی پوزیشن تو حاصل ہی نہیں کہ ایک حکم پر دوسرے کو قیاس کرلیں، یعنی چونکہ ترجیل کا ترجمہ قائم کرنا درست ہے اس لئے اس پر قیاس کرکے ہمیں غسل راس کا ترجمہ قائم کرنے کا بھی حق مل گیا، تراجم کی حیثیت محض عنوانات کی ہے اور ان کی صحت کا مدار ان کے تحت پیش کردہ احادیث سے مطابقت پر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں، اور جب یہ بات حاصل نہیں تو زائد اور غیر مطابق ترجمہ وعنوان کا ذکر کرنا لا حاصل ہے۔

دوسری تاویل اشارہ والی اس لئے صحیح نہیں کہ یہ بات کسی طرح بھی منقول نہیں ہوسکتی کہ ترجمہ وعنوان تو اس باب میں ہو اور مترجم لہ (یعنی جس کے لئے وہ عنوان یہاں قائم کیا ہے) وہ دو باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرے باب میں آئے، کیونکہ یہاں اس باب کے بعد ایک باب قراءة الرجل فی حجر امرأته کا آئے گا، پھر دوسرا باب من سمی النفاس حیضا والا آئے گا اس کے بعد باب مباشرۃ الحائض آئے گا، جس میں بقولِ حافظ ابن حجرؒ یہاں کے عنوان کا معنون لہٗ مذکور ہوگا (عمدہ ص ۲/۸۲)

یہاں محقق عینی نے حافظ کی دونوں مذکورہ تاویلوں پر لا وجہ لہما اصلاً'' کا ریمارک کیا ہے) یعنی ان دونوں تاویلوں کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، ایسے نقد و ریمارک کو یقیناً تعقبِ شدید کہا جاسکتا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ محقق عینی علم وتحقیق کی مسند پر بیٹھے ہیں، کیا یہ کوئی انصاف ہوگا کہ وہ زید وعمر کی رعایت کریں اور تحقیق کا حق ادا کرنے میں پس وپیش کو روا رکھیں، بلکہ ہم نے تو یہ دیکھا کہ جتنے بڑے لوگ ہوئے ہیں، جہاں وہ

چھوٹوں اور مخالفوں تک کی بھی حق بات پر داد دینا اپنا فرض سمجھتے ہیں، اسی طرح وہ بڑوں کی غلطیوں پر زیادہ کڑی گرفت کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، اس لئے کہ بڑوں کی غلطی یا غلط روی سے بہت بڑی بڑی گمراہیاں پھیلتی ہیں، آج اگر ہم حافظ ابن حجر و حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے تفردات کو محض ان کی جلالتِ قدر سے مرعوب ہو کر قبول کر لیں تو اس کے نتائج معلوم!! اسی لئے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن حجر حافظ الدنیا ہیں، حافظ ابن تیمیہ پہاڑ ہیں علم کے، مگر جن مسائل میں ان حضرات سے غلطیاں ہوئی ہیں، وہ بھی پہاڑ کے برابر ہیں، فرماتے تھے ان حضرات کی جلالتِ قدر اتنی ہے کہ ہم ان کا مرتبہ آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا چاہیں تو ہمارے سروں کی ٹوپیاں گر جائیں، مگر علمی و دینی مسائل کی تحقیق اور احقاقِ حق کی بات بالکل الگ ہے، اس بارے میں کسی اپنے پرائے یا چھوٹے بڑے کی رعایت نہ ہونی چاہئے۔

بات یہاں سے چلی تھی کہ ہمارے نزدیک محقق عینی کے رویہ میں کوئی تضاد نہیں ہے، ان کی نظر امام بخاری کے تمام تراجم پر نہایت گہری ہے، نیز انھوں نے خود امام بخاری کے بارے میں کوئی ریمارک نہیں کیا، جس کی وجہ غالبًا یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے تراجم میں صرف اپنے فقہی اجتہادی مسائل کی ترجمانی کی ہے، اور ان کے اختیار کردہ جو مسائل جس طرح بھی ہیں، ان کو اپنے تراجم کے اندر سمونے کی سعی فرمائی ہے، اس سعی میں وہ بہت سی جگہوں میں اعتدال سے بھی ہٹ گئے ہیں، لیکن جہاں تک ان تراجم کے تحت احادیث جمع کرنے کا سوال ہے وہ انھوں نے غیر معمولی احتیاط کے ساتھ انجام دیا ہے، وہ سب صحاح ہیں، بلکہ ان کی صحت میں شک و شبہ کی بھی گنجائش نہیں ہے، جس طرح یہ بات بھی بے شبہ ہے کہ صحاح کا انحصار صحیح بخاری پر نہیں ہے، اور بہت بڑا ذخیرہ صحاح کا دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہے۔

جہاں حافظ عینی نے بوجہ مذکور یا جلالتِ قدر کا لحاظ کر کے امام بخاریؒ پر تعقب نہیں کیا، اور صرف مطابقت و عدم مطابقت کا فیصلہ کر کے آگے بڑھ گئے ہیں، وہاں وہ حافظ کی بے جا یا غیر موجہ تاویلات پر کڑی تنقید کرنے سے بھی نہیں چوکے اور ہم حافظ عینی کی حق گوئی، انصاف، اور بے لاگ تنقید کی نہایت قدر کرتے ہیں۔ والحق احق ان یقال۔

احکام و مسائل: محقق عینی نے لکھا:۔ (پہلی) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ بیوی بحالتِ حیض شوہر کے سر میں کنگھا کر سکتی ہے اور سر دھونے کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، بجز حضرت ابن عباسؓ کے کہ ان کا اسے ناپسند کرنا منقول ہوا ہے (ممکن ہے بعد کو ان کی رائے بھی بدل گئی ہو) نیز معلوم ہوا کہ شوہر اپنی بیوی سے خدمت لے سکتا ہے جبکہ وہ راضی ہو اور یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ (عمدہ ص ۲/۸۲)

دوسری حدیث الباب کے تحت لکھا کہ اگر معتکف اپنا سر یا ہاتھ یا پاؤں مسجد سے باہر نکال دے تو اعتکاف باطل نہ ہوگا اور اس سے غسل وغیرہ میں بھی بیوی سے بصورت رضا خدمت لینے کا جواز نکلتا ہے لیکن بغیر مرضی کے جائز نہیں ہے کیونکہ اس پر ضروری و لازم تو صرف ازدواجی تعلق میں اتباع اور شوہر کے گھر میں ہر وقت رہائش کرنا ہے (کہ بغیر اس کی اجازت کے باہر نکلنا جائز نہیں) نیز معلوم ہوا کہ حائضہ عورت مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی الخ (عمدہ ص ۲/۸۳)

بَابُ قِرَآءَةِ الرَّجُلِ فِیْ حَجْرِ اِمْرَاَتِهٖ وَهِیَ حَائِضٌ. وَكَانَ اَبُوْ وَائِلٍ يُرْسِلُ خَادِمَهٗ وَهِیَ حَائِضٌ اِلٰى اَبِیْ رَزِيْنٍ فَتَاْتِيْهِ بِالْمُصْحَفِ فَتُمْسِكُهٗ بِعِلَاقَتِهٖ

(مرد کا اپنی بیوی کی گود میں حائضہ ہونے کے باوجود قرآن پڑھنا۔ ابو وائل اپنی خادمہ کو حیض کی حالت میں ابو رزین کے پاس بھیجتے تھے اور خادمہ قرآن مجید ان کے یہاں سے جزدان میں لپٹا ہوا اپنے ہاتھ سے پکڑ کر لاتی تھی)

(۲۹۰) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ سَمِعَ زُهَيْرًا عَنْ مَنْصُوْرِ بْنِ صَفِيَّةَ اَنَّ اُمَّهٗ حَدَّثَتْهُ اَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهَا اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ كَانَ يَتَّكِیُٔ فِیْ حَجْرِیْ وَ اَنَا حَائِضٌ ثُمَّ يَقْرَاُ الْقُرْآنَ:

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ میری گود میں سر مبارک رکھ کر قرآن مجید پڑھتے تھے۔ حالانکہ میں اس وقت حائضہ ہوتی تھی۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت کی گود میں سر رکھ کر قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے اور اسی طرح مسئلہ حنفیہ کے یہاں بھی ہے، اور فتاویٰ قاضی خاں میں جو یہ مسئلہ ہے کہ مردہ کو غسل دینے سے قبل اس کے جنازہ کے قریب بیٹھ کر یا دوسری کسی نجس چیز کے پاس تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے۔ اس بارے میں وجہ فرق یہ ہے کہ حائضہ عورت کی نجاست کپڑوں کے نیچے مستور ہے پس اگر اس کا لباس پاک ہو تو کراہت بھی نہ ہوگی (افادہ الشیخ الانورؒ)

امام بخاریؒ نے مشہور تابعی ابووائل کا اثر ذکر کیا کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے مشہور تابعی ابورزین کے پاس بھیجتے تھے اور وہ بحالت حیض ان کے پاس سے قرآن مجید کو علاقہ سے پکڑ کر لے آیا کرتی تھیں۔

حَجر وحِجر بالفتح و بالکسر　گود کے معنی میں آتا ہے (کمافی فتح الباری والعمدہ) اور مجمع البحار ص ٢٣٧/١، میں ہے کہ یہ تثلیث حاء بھی ہے یعنی حجر بھی بولا جاتا ہے، علاقہ بالکسر کے معنی وہ ڈورا جس سے قرآن مجید کے جزودان کو باندھا جائے (کذا فی الفتح (٢٧٦/١) ومجمع البحار ص ٣١٧/٢)

عمدۃ القاری ص ٨٣/٢، میں ہے کہ علاقہ وہ ہے جس کے ساتھ مصحف کو لٹکایا جائے، اور ایسے ہی علاقہ السیف وغیرہ ہوتا ہے دونوں ترجے صحیح ہو سکتے ہیں، مگر یہاں زیادہ موزوں دوسرا معلوم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر نے لکھا:۔ ان دونوں تابعین کے اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ وہ بغیر مس کے حمل مصحف کو حائضہ کیلئے جائز سمجھتے تھے اور اس ترجمۃ الباب کی مناسبت حدیث عائشہؓ سے اس طرح ہے کہ امام بخاری نے علاقہ کے ساتھ حائضہ کے حملِ مصحف کو حائضہ کے مومن کو گود میں لینے کی طرح قرار دیا کہ اس کے سینہ میں بھی قرآن مجید ہے پھر حافظ نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے یہ مسئلہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کے موافق لکھا ہے کیونکہ جمہور اس کو (یعنی حائضہ کے حمل مصحف بطریق مذکور کو بھی ناجائز کہتے ہیں) وہ دونوں مذکورہ صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ حمل مصحف منافی ومخل تعظیم ہے اور حائضہ کی گود میں لیٹنا یا اس سے تکیہ لگانا عرف میں حمل نہیں کہلاتا۔ (فتح الباری ص ٢٧٦/١)

بحث ونظر: محقق عینی نے لکھا:۔ سابق باب سے اس باب کی مناسبت تو اتنی ہے کہ دونوں میں حائضہ کے متعلق ایک ایک حکم بتلایا گیا ہے پھر وجہِ مطابقت ترجمہ صرف یہ ہے کہ ترجمہ وحدیث دونوں میں حائضہ کیلئے دو جائز باتوں کا ذکر ہوا ہے، یعنی جیسے حائضہ کی گود میں ایک شخص تلاوت کلام اللہ کر سکتا ہے، اسی طرح حائضہ مصحف کو بھی علاقہ کے ذریعہ اٹھا سکتی ہے، اس سے زیادہ مطابقت کی توجیہات نکالنا تکلف سے خالی نہیں، مثلاً صاحبِ تلویح اور ان کی متابعت میں صاحب توضیح نے جو توجیہ کی کہ امام بخاریؒ نے حائضہ کے حملِ مصحف بالعلاقہ کو حافظِ قرآن کی نظیر ومثیل قرار دیا اور ثیابِ حائضہ کو بمنزلہ علاقہ اور قراءۃ الرجل کو بمنزلۂ مصحف مانا کیونکہ وہ اس کے سینہ میں ہے تو یہ توجیہ میرے نزدیک بہت مستبعد ہے کہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اور نظیر قرار دینے سے مراد اگر تشبیہ ہے تو صحیح نہیں کہ تشبیہ محسوس بالمعقول ہے۔ اور اگر مراد قیاس ہے تو شروطِ قیاس اس میں موجود نہیں ہیں۔

اس کے بعد محقق عینی نے حدیث الباب ذکر کر کے لکھا:۔ صاحبِ توضیح نے اس باب میں حدیثِ عائشہؓ لانے کی وجہ مناسبت یہ لکھی کہ حضرت عائشہؓ کے ثیاب بمنزلۂ علاقہ تھے، اور شارع یعنی حضور اکرم بمنزلہ مصحف تھے کہ وہ آپ کے سینہ میں تھا اور آپ اس کے حامل تھے، کیونکہ غرضِ بخاری اس باب سے حائضہ کے لئے مصحف کو اٹھانا اور قراءتِ قرآن مجید کرنے کا جواز بتلانا ہے، کہ مومن حافظ قرآن، اس کی حفاظت کرنے والی چیزوں میں سے سب سے بڑی چیز ہے میں کہتا ہوں کہ حدیث الباب میں کوئی اشارہ حملِ مذکور کی طرف نہیں ہے، اس میں تو اتکاء ہے جو غیر حمل ہے اور کسی شخص کے حِجرِ حائضہ میں ہونے سے حمل کا جواز نہیں نکل سکتا، لہٰذا امام بخاری کی اس حدیث سے غرض صرف جواز قراءت نزدیک موضع نجاست بن سکتی ہے، جوازِ حملِ حائض للمصحف نہیں وا اور اسی سے کرمانی نے بھی ابن بطار کا رد کیا ہے کہ انہوں نے بھی اس باب سے غرضِ بخاری بیانِ جوازِ حملِ حائض للمصحف اور جواز قراءتِ قرآن للحائضہ بتلائی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ ردِ مذکور کا تعلق مسئلہ جواز قراءت قرآن سے ہے، کیونکہ حدیث میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے جوازِ قراءتِ قرآن للحائض پر استدلال ہو سکے، اور ہمارے نزدیک منقح بات یہ ہے کہ باب مذکور میں امام بخاری کو دو باتیں بتلانی ہیں۔ ایک جوازِ قراءتِ حِجرِ حائضہ میں، دوسرے جوازِ حملِ حائضہ للمصحف بالعلاقہ، لہٰذا ان دونوں کے اثبات کے واسطے اثر و حدیث لائے ہیں، اثرِ ابی وائل سے دوسری بات ملی، اور حدیث عائشہؓ سے پہلی بات حاصل ہوئی، لیکن اثرِ مذکور کا ترجمۃ الباب سے غیر مطابق ہونا ظاہر ہے، اور ہر جگہ ہر چیز میں موافقت یا مناسبت نکالنا سعی مستحسن نہیں ہے، کہ بعض مرتبہ تو اس کیلئے (بے وجہ) جرِّ ثقیل کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ (عمدہ ص ۲/۸۶)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کا ارشاد

ہم نے محقق عینی کی پوری عبارت کا ترجمہ پیش کر دیا ہے، اسی کے ساتھ لامع الدراری ص ۱۱۶/ ۱ و ص ۱۱۷/ ۱ کو ملاحظہ کر لیا جائے، جس میں ایک تو صاحبِ توضیح اور ابن بطال کی پوری عبارتیں نقل نہیں ہوئی ہیں، کیونکہ دونوں نے جوازِ حملِ مصحف کے ساتھ قراءتِ قرآن کو بھی لیا ہے جیسا کہ محقق عینی نے ان کو نقل کیا ہے اور ہم نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے اور محقق عینی کا تعقب اسی زائد جزو سے متعلق ہے، جو بہت اہم ہے اور اس کی طرف حافظ ابن حجر کو بھی تنبہ نہیں ہوا، یہ بات محقق عینی کے غایتِ تیقظ کی دلیل ہے، دوسرے یہ کہ حدیثِ عائشہؓ کے ذکر کو بے مناسبت انھوں نے قطعاً نہیں کہا بلکہ اسی کی ترجمۃ الباب سے مطابقت واضح کی ہے البتہ اثرِ ابی وائل کی ترجمہ وعنوان باب سے بے مناسبتی یا عدمِ مطابقت ضرور بتلائی ہے، لہٰذا حدیثِ عائشہؓ کے تحت محقق عینی کے تعقب کا ذکر اور مال الی ان لا مناسبۃ لکھ کر و لیس بوجیہ کا فیصلہ ہماری ناقص سمجھ میں نہیں آسکا اور نہ ہم یہ سمجھ سکے کہ ابن بطال و صاحبِ توضیح کے اقوال میں کون سی ایسی بات دقتِ نظر کی محتاج تھی، جس کو محقق عینی جیسے متیقظ و دقیق النظر بھی نہ پا سکے بلکہ اس کے مقابلہ میں ہم یہ عرض کر سکتے ہیں کہ محقق عینی کی دقتِ نظر نے ابن بطال وغیرہ کی اس بے موقع بات پر گرفت کر لی کہ حملِ مصحف کے ساتھ انھوں نے جوازِ قراءتِ حائضہ کا مسئلہ جوڑ دیا، تا کہ امام بخاری کی حملِ مصحف والی بات بھی بے وزن ہو جائے، حالانکہ انصاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ کو اپنی جگہ رکھنا چاہئے، یہاں انھوں نے حملِ مصحف کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ و امام احمد وغیرہ کی تائید و موافقت کی ہے، پھر جب وہ تین باب کے بعد باب تقضی الحائض المناسک کلھا الا الطواف بالبیت لائیں گے، تو وہاں جنبی و حائضہ کیلئے قراءتِ قرآنِ مجید کے جواز پر بھی بحث آجائے گی۔ بظاہر یہاں اس کا جوڑ لگا کر امام بخاری کی رائے کا وزن گرانا ہے، کیونکہ ان دونوں کیلئے جوازِ قراءت کا مسئلہ رائے جمہور کے خلاف ہے، دوسری طرف دیکھا جائے تو حافظ نے اگرچہ اس امر کا اعتراف کیا کہ امام بخاری نے حملِ مصحف کے مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کی، مگر ساتھ ہی انھوں نے بھی یہ بتلانا چاہا کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ جمہور ائمہ کے خلاف ہیں، حالانکہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ امام احمدؒ بھی صحیح قول میں جواز ہی کے قائل ہیں اور موفق نے قاضی کی روایتِ عدمِ جواز کو ضعیف وغیر صحیح قرار دیا ہے۔ (کما فی اللامع ص ۱۱۷/ ۱)

عمدۃ القاری میں عنوان استنباط احکام کے تحت ص ۲/۸۵، میں بھی امام احمد کو اسی قولِ ضعیف کی رو سے امام مالک و شافعیؒ کے ساتھ بتلایا گیا ہے، اور وہاں غلطی کتابت یا طباعت کی وجہ سے مالک سے قبل و منعہ کا لفظ بھی رہ گیا ہے ورنہ محقق عینی بیانِ مذاہب میں بہت زیادہ متثبت ہیں۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر نظر

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا حافظؒ نے لکھا کہ امام بخاری نے اگرچہ یہاں مذہبِ حنفیہ کی موافقت کی ہے، مگر جمہور ان کے خلاف ہیں جو اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں، ہم نے اوپر لکھا کہ لفظ جمہور سے بظاہر ائمہ مجتہدین مراد ہیں، حالانکہ امام احمدؒ کا صحیح قول حنفیہ کے موافق ہے، ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمر، عطاء، حسن بصری، مجاہد، طاؤس، ابووائل، ابورزین کا بھی یہی مذہب ہے دوسری جانب مانعین میں امام شافعی

وامام مالک کے ساتھ اوزاعی، ثوری، اسحٰق، ابوثور، شعبی وقاسم بن محمد ہیں۔ (کمافی العمدہ ص ۲/۸۵)

دوسری بات بطورِ استدلال حافظ نے یہ لکھی کہ حمل مخل تعظیم ہے اور اتکاء کو حمل نہیں کہتے، دیکھنا یہ ہے کہ گو اتکاء اور حمل الگ الگ چیزیں ہیں، مگر مخلِ تعظیم ہونے میں تو دونوں یکساں ہیں، پھر اگر صرف ہاتھ سے کسی دوسری چیز کے ذریعہ مصحف کو اٹھانا تعظیم کے خلاف ہے، تو حائضہ عورت کی گود سے تکیہ لگا کر اور محلِ نجاست سے نسبتہً زیادہ قریب ہو کر قرآنِ مجید کی تلاوت کرنا کیوں تعظیم کے خلاف نہیں؟ حافظ نے اگرچہ جمہور کا قول ممانعت کا لکھا ہے، مگر امام مالک وشافعی کے مذہب میں بھی بڑا فرق ہے۔

بیان مذاہب: مالکیہ کا مذہب کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص ۱/۷۶، میں اس طرح نقل ہوا ہے مسِ مصحف بلا طہارت جائز نہیں اگر وہ خط عربی یا کوفی میں لکھا ہوا ہو، اور ایسے ہی اس کا اٹھانا بھی درست نہ ہوگا خواہ علاقہ سے ہو یا جبکہ وہ کسی گدے و بستر پر ہو یا سامان میں ہو بشرطیکہ اس کے اٹھانے کا مستقلاً ارادہ ہو، اگر دوسرے سامان کے اٹھانے کا ارادہ ہو تو تبعاً مصحف کا اٹھانا درست ہوگا اگرچہ اٹھانے والا کافر ہی ہو۔

ایسے ہی کتابتِ قرآن مجید بھی بغیر طہارت ممنوع ہے، البتہ درہم ودینار کا مس وحمل جائز ہے، جس میں قرآنِ مجید لکھا ہو، اور ایسے بالغ بے وضو اور حائض کیلئے جواز ہے جو کہ معلم یا متعلم ہوں، بطور تعویذ کے حمل واستعمال میں اختلاف ہے، اگر پورا نہ ہو بلکہ کچھ حصہ ہو تو اس کا حمل بالاتفاق درست ہے بشرطیکہ حامل مسلمان ہو اور تعویذ مستور ومحفوظ ہو کہ کوئی نجاست اس تک نہ پہنچ سکے۔

شافعیہ کا مسلک: بغیر طہارت مسِ مصحف کل یا بعض بلکہ ایک آیت کا بھی درست نہیں، اگرچہ کسی الگ چیز کے ذریعہ ہو، جیسے وہ اپنے خریطہ (تھیلہ) یا صندوق میں ہو، جو اسی کیلئے تیار کئے جاتے ہیں، یا عرفاً اسی کیلئے لائق وموزوں ہوں، اگر بڑے تھیلہ یا صندوق میں ہو جو اس کیلئے تیار یا موزوں نہ ہوتا ہو تو اس کا چھونا حرام نہیں بجز اس جگہ کے جو مصحف کے مقابل ہے، اسی طرح مصحف شریف کا چمڑے کا جزودان بھی چھونا جائز نہیں اگرچہ وہ اس سے الگ ہی رکھا ہو جب تک کہ اس کی نسبت مصحف سے منقطع نہ ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسری کتاب کا جزودان بن جائے ایسے ہی مصحف کو لٹکانے کا ڈورا بھی بلا طہارت نہیں چھوسکتے، جب تک وہ اس کے ساتھ معلق ہو، اور راجح یہ ہے کہ جس کاغذ و تختی وغیرہ پر درس وتعلیم کیلئے قرآن مجید لکھا ہوا ہو، اس کا مس بھی حرام ہے اور اس کا کوئی حصہ نہیں چھوسکتے اگرچہ وہ کتابت سے خالی بھی ہو، پھر مذکورہ چیزوں کی حرمت معلم ومتعلم کیلئے بھی اسی طرح ہے جس طرح دوسروں کے واسطے ہے، اگرچہ ان پر ہر وقت طہارت سے رہنا سخت دشوار ہی کیوں نہ ہو، ایسے ہی مصحف کو اُٹھانا بے طہارت حرام ہے خواہ وہ سامان ہی کے اندر ہو، جبکہ مقصود صرف مصحف اُٹھانا ہو اور اگر مصحف وسامان دونوں کا ارادہ ہو تب بھی حرمت ہی راجح ہے، البتہ اگر کسی چیز کا ارادہ نہ ہو یا صرف سامان کا قصد ہو تو حرام نہیں، بے وضو بدون مس کے کتابتِ قرآن کرسکتا ہے۔ اور تعویذ کے طور پر حمل بھی کرسکتا ہے درہم ودینار میں قرآن مجید مکتوب ہو ان کا مس بھی جائز ہے علومِ شرعیہ قرآنیہ کی کتابوں کا مس بھی درست ہے اور سواء کتبِ تفسیر کے دوسری کتابوں کو بے طہارت اٹھا بھی سکتا ہے اگرچہ ان میں بکثرت آیات قرآنیہ ہوں، کیونکہ ان میں لانے سے مقصود ان کی قراءت نہیں ہے۔

کتبِ تفسیر کا مس وحمل جائز ہے اگر تفسیر کا حصہ قرآن مجید سے زیادہ ہو خواہ صرف ایک حرف ہی زیادہ ہو، جن کپڑوں کو آیاتِ قرآنیہ سے مزین کیا جاتا ہے جیسے غلافِ کعبہ ان کا چھونا بھی درست ہے قرآنِ پاک کے اوراق پاک لکڑی کے ذریعہ الٹ سکتے ہیں اور نابالغوں کیلئے پڑھنے پڑھانے کی ضرورت سے مس وحملِ مصحف درست ہے اگرچہ وہ حافظ بھی ہوں۔

حنفیہ کا مذہب: بغیر طہارت مسِ قرآن مجید وکتابتِ کل یا بعض ایک آیت کی بھی جائز نہیں، خواہ وہ عربی زبان میں ہو یا فارسی میں یا کسی اور لغت میں، سب کی عظمت برابر ہے، البتہ ضرورت میں جواز ہے، مثلاً یہ کہ اس کے غرق وحرق کا خوف ہو کہ اس کی فوری حفاظت ضروری ہے، نیز بلاضرورت کے غلافِ منفصل کے ذریعہ بھی مس جائز ہے مثلاً وہ کسی تھیلہ وغیرہ میں ہو تو ان کا مس کرسکتے ہیں، لیکن اس کی جلد متصل

اور ہر اس چیز کا جو اس کی بیع میں بدوں ذکر کے شامل ہو، مس کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی مفتی بہ قول ہے۔ مسِ مصحف لکڑی وقلم کے واسطہ سے جائز ہے، اور مس جس طرح ہاتھ سے ہوتا ہے اور اعضاءِ جسم سے بھی متحقق ہوتا ہے۔ متعلم غیر بالغ قرآن مجید کو یاد کرنے کے لئے چھو سکتا ہے تا کہ مشقت میں نہ پڑے، غیر مسلم کے لئے مسِ مصحف شریف جائز نہیں، البتہ وہ اس کا علم سیکھ سکتا ہے اور علم فقہ بھی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے اس سے وہ ہدایت پالے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ کافر غسل کر کے مس کر سکتا ہے۔ مسِ کتب تفسیر بغیر وضو وطہارت مکروہ ہے، البتہ دوسری کتابیں حدیث وفقہ وغیرہ شرعیات کی مس کر سکتا ہے (کتاب الفقہ ۷۷/۱)

حنابلہ کا مذہب: بغیر طہارت مکلف آدمی کو مسِ مصحف کل یا بعض بلکہ ایک آیت کا بھی جائز نہیں، البتہ کسی پاک حائل یا لکڑی کے ذریعہ جائز ہے اور علاقہ کے ذریعہ اٹھانا یا تھیلے یا سامان کے اندر اٹھانا بھی درست ہے اگر چہ مقصود اس مصحف ہی کا اٹھانا ہو، مصحف کی کتابت اور تعویذ کے طریقہ پر اس کا حمل واستعمال بھی جائز ہے، جبکہ وہ پاک کپڑے وغیرہ میں مستور و پوشیدہ ہو، بچہ کے ولی کو جائز نہیں کہ وہ بے وضو بچے کو مسِ مصحف یا مسِ کتابتِ لوح کا موقع دے اگر چہ وہ حفظ وتعلم ہی کے لئے ہو (کتاب الفقہ ص ۷۶/۱)

مذاہب اربعہ کی مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مسِ مصحف بغیر طہارت کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، البتہ جو کچھ اختلاف ہے وہ کسی دوسری منفصل چیز کے ذریعہ حمل وغیرہ میں ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی لکھا کہ ائمہ اربعہ کا مذہب عدمِ جواز مس بغیر طہارت ہی ہے جیسا کہ حضور علیہ السلام کے اس مکتوبِ مبارک میں ہے جو آپ نے عمرو بن حزم کو لکھوایا تھا ''انه لا یمس القرآن الا طاهر'' امام احمدؒ نے فرمایا: بیشک حضورِ اکرم ﷺ نے یہ ارشاد عمرو بن حزم کے لئے لکھا تھا، اور یہی قول سلمان فارسی وعبداللہ بن عمر وغیرہما کا بھی ہے اور صحابۂ کرامؓ میں سے ان کا مخالف کوئی نہیں معلوم ہوتا۔ (فتاویٰ الحافظ ابن تیمیہ ص ۴۷/۱)

حافظ ابن حزم ظاہری کا مذہب

ائمۂ اربعہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف حافظ ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ نہ صرف مسِ مصحف بلا طہارت جائز ہے بلکہ قراءت وسجدۂ تلاوت بھی جنبی وحائضہ عورت تک کیلئے بھی درست ہے۔ انہوں نے لکھا: ایک جماعت حائضہ وجنبی کے لئے قراءتِ قرآن مجید کو ممنوع کہتی ہے اور یہ قول حضرت عمرو علی وغیرہما اور حسن بصری قتادہ ونخعی وغیرہم سے مروی ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ حائضہ تو جتنا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنبی صرف ایک دو آیت پڑھ سکتا ہے، یہ قول امام مالکؒ کا ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک آیت بھی پوری نہیں پڑھ سکتا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے الخ (المحلی ص ۷۷/۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جنبی وحائضہ کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے یہاں بیانِ مذہب میں ابن حزم سے کوتاہی ہوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم کا جواب

محقق عینی نے اس موقع پر محلی ص ۸۱/۱ سے ابن حزم کے استدلال واعتراض کو بھی تفصیل سے ذکر کیا اور پھر اس کا جواب دیا ہے (حافظ ابن حجر نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا، حالانکہ مسِ مصحف کے مسئلہ میں ابنِ حزم نے جمہور کی مخالفت کی ہے) حافظ ابن حزم نے لکھا کہ جن آثار سے جنبی وحائض کیلئے مسِ مصحف کے عدمِ جواز کا استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یا تو مرسل ہیں یا

---

[۱] ہدایۃ المجتہد لابن رشد المالکیؒ ص ۴۲/۱ میں ہے کہ ''مذہب امام مالکؒ میں حائضہ کیلئے استحساناً قراءت قلیلہ کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ وہ کافی وقت حالت حیض میں گذارتی ہے'' (بالکل نہ پڑھے گی تو بھولنے کا خطرہ ہے) اور جنبی کے لئے قراءت کی مطلقاً ممانعت لکھی ہے لہٰذا یہاں بھی ابن حزم نے بیانِ مذہب میں غلطی کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

غیر مستند[1] صحیفوں سے ماخوذ ہیں، یا کسی مجہول وضعیف راوی سے مروی ہیں اور ہمارے پاس دلیل مکتوبِ ہرقل ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس میں آیت تعالوا الیٰ کلمۃ سواء لکھی، یہ مکتوب مع آیت مذکورہ کے نصاریٰ کی طرف بھیجا گیا اور یقینی بات تھی کہ وہ اس کو مس کریں گے اگر کہا جائے کہ وہ تو صرف ایک آیت تھی تو کہا جائے گا کہ حضور علیہ السلام نے اس کے سواء لکھنے سے منع بھی نہیں فرمایا (پھر اس کی ممانعت کہاں سے ہوگئی؟) دوسرے یہ کہ تم اہلِ قیاس ہو اس کے باوجود اگر تم[2] ایک آیت پر زیادہ آیات کو قیاس نہیں کر سکتے تو اس آیت پر دوسری آیت کو بھی[3] قیاس مت کرو (مطلب یہ ہے کہ تم اس کی وجہ سے کسی دوسری ایک آیت کو جائز کہتے ہو تو یہ بھی قیاس مت کرو۔) پھر حافظ ابن حزم نے لکھا:۔

امام ابوحنیفہ جنبی کے لئے حملِ مصحف کو علاقہ کے ساتھ جائز بتلاتے ہیں، اور بے وضو کا بھی ان کے نزدیک یہی حکم ہے۔

امام مالک نے کہا کہ جنبی اور بے وضو شخص مصحف کو علاقہ و وسادہ کے توسط سے بھی نہیں اٹھا سکتا۔ البتہ اگر مصحف[4] تابوت یا خرجی میں ہو تو اس کو یہودی، نصرانی جنبی و غیر طاہر بھی اٹھا سکتے ہیں۔ (محلی ص ۱/۸۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ بھی حملِ مصحف کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ وامام احمد سے قریب ہیں اور زیادہ شدت صرف امام شافعیؒ کے یہاں ہے، حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا تھا کہ امام بخاری نے امام ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے اور جمہور ان کے خلاف ہیں۔ فتنبہ لہ۔

محقق عینیؒ نے جوابِ ابن حزم میں لکھا: جنبی کے لئے مسِ مصحف کے عدم جواز کے اکثر آثار صحاح ہیں، مثلاً:۔

(۱) دار قطنی میں بہ سندِ صحیح متصل حضرتِ انسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ تلوار لے کر نکلے اپنی بہن اور بہنوئی خباب کے گھر پہنچے، وہ اس وقت سورۂ طٰہٰ پڑھ رہے تھے، ان سے کہا مجھے اپنی کتاب دو تا کہ میں بھی اس کو پڑھوں، بہن نے کہا تم ناپاک ہو اس کتاب کو صرف پاک لوگ چھو سکتے ہیں، اٹھو غسل یا وضو کرو، حضرت عمرؓ نے وضو کیا پھر کتاب کو اپنے ہاتھ میں لیا۔

محقق عینی نے اس اثر کو نقل کر کے لکھا کہ ابوعمر بن عبدالبر سے تعجب ہے کہ اس کو سیرِ ابن اسحق میں ذکر کیا اور معضل قرار دیا۔ پھر اس سے بھی زیادہ عجیب تر یہ ہے کہ ان کا اتباع اس بارے میں ابوالفتح قشیری نے بھی کیا۔ اور علامہ سہیلی نے اس کو احادیثِ سیر میں سے کہا ہے۔

(۲) دار قطنی نے بہ سندِ صحیح حدیثِ سالم عن ابیہ روایت کی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "لا یمس القرآن الا طاھر" (قرآنِ مجید کو سوائے پاک آدمی کے کوئی نہ چھوئے) محدث جوزقانی نے اپنی کتاب میں اس کو ذکر کر کے لکھا کہ یہ حدیث مشہور حسن ہے۔

(۳) دار قطنی میں حدیث زہری عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ مروی ہے کہ رسولِ اکرم ﷺ نے اہلِ یمن کی طرف مکتوب گرامی بھیجا جس میں "لا یمس القرآن الا طاھر" تھا اس کی روایت غرائب میں حدیثِ اسحاق الطباع میں سے عن مالک مسنداً ہوئی، اور پہلے طریق سے طبرانی نے کبیر میں، اور ابن عبدالبر نے اور بیہقی نے شعب میں روایت کی ہے، ان کے علاوہ بہ کثرت احادیث جنبی

---

[1] ان کی اسناد محشی محلی نے ص ۱/۸۲ میں تفصیل سے ذکر کردی ہیں، لہٰذا بے سندی کا مغالطہ کارآمد نہیں ہوا۔ "مؤلف"

[2] عمدۃ القاری ص ۲/۸۵ میں نقل وطباعت کی غلطی سے بجائے فان لم تقیسوا علی الآیۃ کے "فقیسوا علی الآیۃ" درج ہوا ہے۔ (مؤلف)

[3] ہم نقل کر چکے ہیں کہ دوسرے ائمۂ مجتہدین کی طرح حنفیہ کے یہاں قرآن مجید کی ایک آیت کا مس بھی بغیر طہارت جائز نہیں، پھر ابن حزم کا الزام مذکور کیسے صحیح ہو سکتا ہے، البتہ قراءتِ قرآن مجید کے مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں آیتِ قصیرہ بقصدِ دعا یا ثنا پڑھ سکتے ہیں، ممکن ہے اسی سے ابن حزم کو مغالطہ ہوا ہو اور مکتوبِ ہرقل میں آیتِ قرآنیہ برضرورت ہدایت لکھی گئی ہے، برائے قراءت نہیں، پھر ایسی کتاب یا مکتوب کا مس باتفاقِ ائمہ جائز ہے، جس میں ایک یا چند آیات غیر قرآن کے ضمن میں درج ہوگئی ہوں، بلکہ شافعیہ تک کے یہاں ایسی کتبِ تفسیر کا مس وحمل بھی جائز ہے جن میں تفسیر کا حصہ قرآن مجید سے خواہ بقدر ایک حرف ہی زیادہ ہو۔ غرض یہ امر ائمۂ اربعہ کے نزدیک طے شدہ ہے کہ مستقلاً لکھی ہوئی ایک آیتِ مصحف کا بھی بغیر طہارت کے مس کرنا جائز نہیں ہے۔ علامہ نووی نے شرح بخاری میں بھی اس کی صراحت کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ محقق عینی نے بھی لکھا کہ کتابِ ہرقل میں مصلحتِ ابلاغ وانذار کے تحت آیت درج ہوئی تھی اور اس سے تلاوت کا قصد نہیں کیا گیا تھا۔ (عمدہ ص ۲/۸۶)

[4] معضل وہ حدیث ہے جس کی سند میں دو یا زیادہ راوی مسلسل ساقط ہوں۔ علمِ اصولِ حدیث میں یہ خبرِ مردود کی ایک قسم ہے محقق عینی کے نزدیک چونکہ اثرِ مذکور کی سند صحیح متصل ہے، اس لئے اس کو سقوطِ راوی کی علت میں علامہ محدث ابن عبدالبر وقشیری ایسے اکابر کا معضل قرار دینا باعثِ تعجب ہوا۔ "مؤلف"

وحائض کے لئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید کی وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبداللہ بن رواحہؓ بھی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بحالت جنابت تلاوت قرآن مجید کی ممانعت فرمائی۔ ابوعمر بن عبدالبر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں صحیح طریقوں سے پہنچی ہے۔

(۴) حدیث عمرو بن مرہ عن عبداللہ بن سلمہ عن علیؓ مرفوعاً لا یحجبه عن قراءة القرآن شیٔ الا الجنابة (حضور علیہ السلام کو قراءۃ قرآن مجید سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی سواء جنابت کے) ایک جماعت محدثین نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، جن میں ابن خزیمہ، ابن حبان، طوسی، ترمذی، حاکم، اور بغوی ہیں (شرح السنہ میں) سوالات میمونی میں ہے کہ امام حدیث شعبہ نے فرمایا:۔ ''کوئی شخص اس سے زیادہ اونچے درجہ کی حدیث روایت نہیں کرتا۔'' کامل ابن عدی میں ہے:۔ عمرو نے اس سے اچھی حدیث روایت نہیں کی، شعبہ کہتے ہیں کہ ''یہ (حدیث) میرا تہائی راس المال ہے'' ابن جارود نے منتقی میں اس کی تخریج کی ہے، ابن حبان نے یہ بھی لکھا کہ جو علم حدیث کا متبحر نہیں وہ خیال کرسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ''کان یذکر اللہ تعالٰی علی کل احیانه'' (حضور ﷺ اپنے سب اوقات میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرتے تھے) اس زیر بحث حدیث کے معارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی ذکر سے مراد غیر قرآن ہے، قرآن کو بھی ذکر کہا جاسکتا ہے، مگر حضور علیہ السلام اس کی قراءۃ حالت جنابت میں کبھی نہیں کرتے تھے۔ دوسرے سب احوال میں کرتے تھے (اس لئے ذکر سے مراد غیر قرآن ہونا متعین ہے)

(۵) حدیث جابرؓ انه علیه السلام قال لا یقرؤ الحائض ولا الجنب ولا النفساء من القرآن شیئا (حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جنبی، حائضہ اور نفاس والی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں) اس کی روایت دار قطنی و بیہقی نے کی ہے اور کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۶) حدیث ابی موسیٰ، یا علی! لا تقرأ القرآن وانت جنب (اے علی! تم حالت جنابت میں قرآن مجید کی قراءۃ نہ کرنا) رواہ الدار قطنی اور اسود سے مصنف میں ابن ابی شیبہ نے بھی بہ سند لا بأس بہ روایت کی ہے الخ (عمدۃ القاری ص ۲/۸۵)

حافظ ابن دقیق العید کا استدلال

محقق عینی نے لکھا:۔ امام بخاریؒ کتاب التوحید میں یہ حدیث بہ الفاظ ''کان یقرأ القرآن ورأسه فی حجری وانا حائض'' لائیں گے، لہٰذا اتکاء سے مراد حضور علیہ السلام کا اپنا سر مبارک ان کی گود میں رکھنا ہے، محقق ابن دقیق العید نے کہا کہ حضور کے اس حالت میں قرآن مجید تلاوت فرمانے کا ذکر اس امر کی طرف مشیر ہے کہ حائضہ تلاوت نہیں کرسکتی اس لئے کہ اگر خود اس کو اجازت ہوتی تو اس کی گود میں امتناع قراءۃ کا سوال ہی کیا تھا، جس کے دفعیہ کے لئے قراءۃ غیر کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور اس سے ملامست حائضہ کا جواز بھی معلوم ہوا۔ اور یہ بھی کہ اس کا بدن اور کپڑے بھی پاک ہیں، جب تک کہ ان کو کوئی نجاست نہ لگے، اور اس کی وجہ گندی جگہوں میں ممانعت قراءۃ ہے، نیز اس سے محل نجاست کے قریب میں بھی جواز قراءۃ معلوم ہوئی جیسا کہ نووی نے کہا ہے اور نماز میں مریض کا حائضہ سے ٹیک لگانے کا جواز بھی مفہوم ہوا جبکہ اس کے کپڑے پاک ہوں جیسا کہ قرطبی نے کہا ہے۔

عینی کا نقد: محقق عینی نے لکھا کہ ان دونوں کے اقوال میں نظر ہے (دوسرے میں ظاہر ہے کیونکہ حدیث الباب میں نماز کا کوئی ذکر نہیں ہے، واللہ اعلم) پہلے میں اس لئے کہ حائضہ خود تو بذاتہا طاہر ہے اور نجاست دم کی ہے جو زمانہ حیض میں ہر وقت ظاہر نہیں ہے (اسی لئے جواز قراءۃ ہوا) مگر اس پر قیاس کرکے ہم قراءۃ قرآن کو بیت الخلاء کی برابر میں غیر مکروہ بھی مان لیں (جیسا کہ نووی استنباط کر رہے ہیں) مناسب و موزوں نہیں ہوگا، کیونکہ تعظیم قرآن کے پیش نظر اس کو مکروہ ہی ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ قریب شی اس شی کا حکم لے لیا کرتی ہے۔[۱] (عمدہ ص ۸۷ ج ۲)

---

[۱] فائدہ: حنفیہ کے یہاں چونکہ قریب نجاست کے مطلقاً تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے کہ تعظیم و ادب کے خلاف ہے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حافظ نے بھی فتح الباری ص ۱/۲۷۶ میں نووی وغیرہ کے اقوال نقل کئے ہیں، مگر بغیر نقد ونظر کے۔ اس سے محقق عینی کی دقت نظر ظاہر ہوتی ہے رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ (نوٹ) یہاں عمدہ ص ۲/۸۷ سطر ۲۱ میں وہو غیر ظاہر کی جگہ غیر طاہر چھپ گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَنْ سَمَّى النِّفَاسَ حَيْضًا

(جس نے نفاس کا نام حیض رکھا)

(۲۹۱) حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ اَبِيْ كَثِيْرٍ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ اَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ اُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ اَنَّ اُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ بَيْنَا اَنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُضْطَجِعَةٌ فِيْ خَمِيْصَةٍ اِذْ حِضْتُ فَانْسَلَلْتُ فَاَخَذْتُ ثِيَابَ حِيْضَتِيْ فَقَالَ اَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فَدَعَانِيْ فَاضْطَجَعْتُ مَعَهٗ فِي الْخَمِيْلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی اتنے میں مجھے حیض آ گیا، اس لئے میں آہستہ سے باہر نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے۔ آنحضور ﷺ نے پوچھا کیا تمہیں نفاس آ گیا ہے؟ میں نے عرض کہ جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلالیا اور میں چادر میں آپ کے ساتھ لیٹ گئی۔

(نوٹ) خمیصہ کا ترجمہ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اونی چادر اور خمیلہ کا جھالروالی اونی چادر بتلایا تھا۔ مزید لغوی تحقیق عمدۃ القاری ص ۲/۸۹ میں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسی لئے فقہاءِ حنفیہ نے میت کے قریب بھی غسل سے قبل تلاوت سے روکا ہے، لیکن شافعیہ حدیث الباب سے استدلال کر کے اس کو بلا کراہت جائز مانتے ہیں، کیونکہ رسولِ اکرم ﷺ سے تلاوت حجر حضرت عائشہؓ میں ثابت ہے (کما استدل بہ النووی فی شرح مسلم ص ۱/۱۴۳) اس کا محقق عینی نے نہایت لطیف تحقیقی جواب لکھا کہ حائضہ کے جسم وثیاب میں تو کوئی نجاست ہے نہیں جو کچھ ہے وہ دم حیض کی نجاست ہے اور وہ بھی ہر وقت ظاہر وموجود نہیں ہوتا، پھر حضور علیہ السلام کے فعل سے استدلال کیونکر ہوگا، ممکن ہے آپ نے تلاوت ان ہی اوقات میں فرمائی ہو جن میں دم حیض کا خروج وظہور نہیں ہوتا۔ وللہ در العینی۔

حقیقت یہ ہے کہ عام عادت عورتوں میں دم حیض آنے کی ۶-۷ دن ہوتی ہے، اور ان میں سے صرف شروع کے دو یا تین دن زیادتی اور تسلسلِ دم کے ہوتے ہیں، اس کے بعد خروج وظہورِ دم بہ وقفات ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ وقفے چند گھنٹوں اور نصف یوم وایک یوم کے بھی ہوتے ہیں، ان وقفوں میں بظاہر پوری صفائی رہتی ہے، اور ان میں اگر حائضہ پوری ظاہری صفائی ستھرائی کے ساتھ ہو تو اس کے قریب ہو کر تلاوت میں بھی کوئی کراہت نہیں ہے۔

اوسطِ طبرانی کی حدیث ہے کہ حضور علیہ السلام تین دن تک سورۃ الدم (خون کی تیزی سے بچتے تھے، اس روایت میں سعید بن بشیر ہیں جن سے احتجاج میں اگرچہ اختلاف ہے، مگر امام فنِ رجال شعبہ نے ان کی توثیق کی ہے (مجمع الزوائد ص ۱/۲۸۲)

اس حدیث کا حوالہ حافظ نے فتح الباری ص ۱/۲۷۸ میں اور محقق عینی نے ص ۲/۹۴ میں ابن ماجہ کا دیا ہے مگر ہمیں اس میں نہیں ملی۔ کنز العمال ص ۹/۳۷۲ (قطع خورد) میں ص ۹/۳۷۹ پر ہے کہ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا: حالتِ حیض میں مرد کو اپنی بیوی سے کیا کچھ حلال ہے؟ فرمایا: اس کو اپنی بیوی کے جوشِ خون کے وقت سے تو بالکل ہی احتراز کرنا چاہئے اور جب اس میں سکون ہو جائے تو اپنے اور اس کے درمیان آزار کو حائل رکھنا چاہئے۔ (ص) یعنی مل کر سو سکتا ہے وغیرہ مگر مباشرت کسی طرح جائز نہیں ہے۔

حضور علیہ السلام چونکہ اپنے جوارح پر پوری طرح ضبط رکھ سکتے تھے، اس لئے آپ کے لئے ابتداءِ حیض میں بھی صرف آخری قسم کی احتیاط کافی تھی، اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تم میں کون حضور کے سے ضبط وصبر والا ہو سکتا ہے؟ (بخاری شریف)

بہر حال! عام عادت مبارکہ وہی ہوگی جو بروایتِ حضرت ام سلمہؓ اوسط طبرانی سے اوپر نقل ہوئی اور وہی امت کے لئے اسوہ ہے اور احیاناً وہ صورت بھی پیش آئی جس کو بروایتِ حضرت عائشہؓ بخاری وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور خود حضرت عائشہؓ نے فرمادیا کہ یہ صورت عامۂ امت کے لئے قابل عمل نہیں ہو سکتی۔

تیسری صورت ہمارے نزدیک وہ ہے جس کی طرف محقق عینی نے اشارہ کیا کہ حالتِ حیض میں آپ ﷺ نے حضرتِ عائشہؓ سے ٹیک لگا کر یا ان کی گود میں استراحت فرماتے ہوئے تلاوت بھی فرمائی ہے، اور وہ بظاہر ان وقفاتِ عدم ظہورِ دم میں ہوا ہوگا جن کا ذکر اوپر ہوا ہے کیونکہ بحالتِ ظہور وخروجِ دم صورتِ مذکورہ سے تلاوتِ قرآن مجید کراہتِ شرعیہ کے علاوہ کہ تعظیم کے خلاف ہے نفاستِ طبعِ مبارک سے بھی مستبعد ہے، اس لئے اس کا محمل اس سے بہتر نہیں ہو سکتا جو محقق عینی نے پیش کیا ہے۔ والعلم عند اللہ العلیم الخبیر۔

تشریح: بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے صرف ایک لسان ولغت یا محاورہ کی تحقیق بیان کرنا ہے مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے ضمن میں حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ وہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ دمِ نفاس درحقیقت دمِ حیض ہی ہے جو بعد ولادت فمِ رحم کھل جانے کی وجہ سے خارج ہوا کرتا ہے، جو بوجہ حمل فمِ رحم بند ہو جانے کے سبب سے رک گیا تھا، جب بچہ پیدا ہوا اور فمِ رحم کھلا تو وہی دمِ حیض رکا ہوا خارج ہونے لگا، اسی لئے بعض لوگوں کی یہ بھی رائے ہے کہ دمِ حیض چونکہ چار ماہ کے بعد جنین کی غذا بنتا ہے، اس لئے ہر ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدتِ حیض ۱۰ ایوم کے حساب سے اکثر مدتِ نفاس بھی صرف چالیس دن ہو سکتی ہے۔

قولہ ثیاب حیضتی: اس کی تشریح میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا۔ اس زمانہ میں عورتیں حیض کے دوران استعمال کے کپڑے الگ رکھتی تھیں، اور عام حالات میں استعمال کے کپڑے دوسرے ہوتے تھے۔

اس واقعہ سے اس دور کی سلامتِ ذوق ونفاستِ طبع کا اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ کپڑوں کی عام قلت اور خصوصیت سے بیوتِ ازواجِ نبوی میں اختیاری فقر وافلاس کے حالات میں ایسا اہتمام کرنا معمولی بات نہ تھی۔ رضی اللہ عنہن۔

بحث ونظر: اوپر کی تشریح سے یہ بات بھی واضح ہے کہ کتاب الصلوۃ سے قبل اس کے مقدمہ کتاب الطہارۃ کے سلسلہ میں مسائلِ حیض و استحاضہ کا ذکر اور اس کے ضمن میں زیرِ بحث بات کو ذکر کرنے کا مقصد یہی بتلانا ہے کہ دربارۂ طہارتِ حیض ونفاس کے مسائل یکساں ہیں، اس لئے ان دونوں میں جو جو فرق[1] دوسرے اعتبارات سے ہیں، وہ یہاں کے موضوع سے خارج ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصدِ ترجمہ وباب واضح ہو جانے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کا ترجمہ وعنوان باب حدیث الباب سے بھی مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اس میں شارحینِ بخاری کی رائیں مختلف ہیں،

محدث ابن منیر وابن بطال ومہلب کی رائے

ابن المنیر نے فرمایا:۔ بظاہر مطابقت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب میں ترجمۃ الباب کا عکس ہے، لیکن امام کا مقصد اس امر پر متنبہ کرنا ہے کہ منافاتِ صلوۃ وغیرہ مسائل میں حیض ونفاس کا حکم ایک ہی ہے، اس لئے حدیث سے دونوں کا یکساں حکم استنباط کر کے ترجمہ قائم کر دیا، اور اس مسئلہ کی طرف یہاں تنبیہ اس لئے ضروری سمجھی کہ نفاس کا مسئلہ بتلانے کیلئے کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں تھی۔ اسی کے قریب رائے محدث ابن بطال کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا: مہلب وغیرہ کی رائے ہے کہ حدیث میں حیض کو نفاس کا نام دیئے جانے سے امام بخاری نے دونوں کا حکم ایک سمجھا اور اسی کو بیان کیا ہے لیکن اس توجیہ پر اعتراض ہوا کہ ترجمہ میں تسمیہ کا ذکر ہے، حکم کا نہیں پھر خطابی نے ان دونوں الفاظ کے بحیثیت اشتقاق و ولغت مساوی المعنی ہونے سے بھی انکار کیا ہے۔ انھوں نے لکھا:۔ اصل اس کلمہ کی نفس بمعنی دم ہے مگر اہلِ لغت نے بناءِ فعل (صیغہ) کے لحاظ سے فرق کر دیا ہے کہ حیض کیلئے نفست المرأۃ بفتح النون بولتے ہیں اور ولادت کے لئے نُفست بضم نون بولتے ہیں، اور یہی قول بہت سے اہلِ لغت کا ہے، لیکن ابوحاتم نے اصمعی سے نقل کیا کہ نُفست بضم النون حیض ونفاس دونوں کیلئے بولا جاتا ہے اور ہماری روایت حدیث مذکورہ میں فتح نون اور ضمِ نون دونوں طرح ثابت ہوا ہے (فتح الباری ص ۱/۲۷۷) صاحب لامع نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ امام بخاری کا استدلال اس تسمیہ سے حکم پر ہی ہے کیونکہ جامع صحیح کوئی لغت کی کتاب نہیں ہے کہ بیان تسمیہ ہی کو مقصد ٹھہرا دیا جائے۔ (لامع ص ۱/۱۱۷)

---

[1] مثلاً در مختار میں لکھا کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے بجز سات چیزوں کے، علامہ شامی نے اس کی تفصیل کی کہ وہ امور یہ ہیں بلوغ، استبراء، عدۃ، اقلِ نفاس کی حد مقرر نہیں، اکثری مدت چالیس دن ہے صوم کفارہ میں دمِ نفاس جاری ہو جائے تو اس سے تتابع منقطع ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے طلاق سنت وبدعت میں فصل حاصل نہیں ہوتا، ان سات کا ذکر صاحب اشباہ نے بھی کیا ہے اور اس کے شارح نے دوسرے بھی چند فروق ذکر کئے ہیں۔ (لامع ص ۱/۱۱۸)

ہم نے یہاں حافظ کی پوری عبارت اس لئے درج کی ہے کہ ان کی رائے پوری طرح سامنے آجائے اور معلوم ہو کہ وہ خود تسمیہ والے اعتراض کو اپنی جگہ اہم سمجھتے ہیں اسی لئے اس کا جواب نہیں دیا، اور تسویہ والی توجیہ کو بھی محلِ نظر سمجھتے ہیں کیونکہ بحیثیت لغت ان کے تسویہ میں کلام ہے اور جب تسویہ تسلیم نہیں تو اس کی بناء پر استدلال بھی برمحل نہیں، اس صورت میں مطابقت ترجمہ للحدیث بھی حافظ کے نزدیک محلِ نظر ہوگا، اور غالبًا اسی لئے حافظ نے آخر میں محدثِ ابن رشید کی توجیہ پیش کی ہے، جس سے بجائے حدیث رسولؐ کے تعبیر حضرت ام سلمہؓ سے مطابقت ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا لامع الدراری ص ۱۱/۱۷ میں حافظ کا نقل کردہ اعتراض ناقص طور سے پیش کر کے جو جواب مذکور دیا گیا ہے، وہ ناکافی ہے،

افاداتِ حافظ: آپ نے لکھا:۔ کہا گیا ہے کہ امام بخاری کا یہ ترجمۃ الباب مقلوب (پلٹا ہوا) ہے کیونکہ وہ "من سمی الحیض نفاسا" ہونا چاہئے تھا، بعض نے کہا کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہوئی ہے، دراصل "من سمی حیضا النفاس" تھا، یہ بھی احتمال ہے کہ "من سمی" سے مراد "من اطلق لفظ النفاس علی الحیض" ہو، یعنی جس نے لفظ نفاس کا اطلاق حیض پر کیا، اس صورت میں ترجمہ کی مطابقت مضمون حدیث سے بے تکلف ہو جائے گی، اس کے بعد حافظ نے مہلب وغیرہ کی رائے لکھ کر وہ اعتراض وارد کیا، جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، پھر محدثِ ابن رشید[۱] وغیرہ کی مذکورہ ذیل رائے نقل کی۔

محدث ابن رُشید وغیرہ کی رائے

امام بخاریؒ کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ دمِ خارج (من الرحم) کا نام اصالۃ نفاس ہے، اور اس کی تعبیر اس لفظ سے کرنا اعم و شامل معنی کی تعبیر ہے، پھر یہ کہ اس کی تعبیر حیض کے لفظ سے کرنا اخص اور مخصوص و محدود معنی کی تعبیر ہے، پس حضور اکرمؐ کی تعبیر (نفاس سے) معنی اعم کے لحاظ سے ہے اور حضرت ام سلمہؓ نے معنی اخص کے اعتبار سے تعبیر کی ہے (کہ انہوں نے دمِ خارج کو بجائے نفاس کے حیض سے تعبیر کیا ہے، فرمایا کہ مجھے حیض آ گیا تو میں حضور اکرمؐ کے پاس سے کھسک کر نکل آئی، اور پہلے کپڑے بدل کر زمانہ حیض میں استعمال کے کپڑے پہن لئے، حضور کو میرے اس عمل اور علیحدگی کا احساس ہوا تو فرمایا کیا تمہیں نفاس ہوا؟ میں نے عرض کیا، جی ہاں! آپ نے مجھے اپنے پاس بلا لیا اور میں پھر آپ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹ گئی)

---

[۱] ایضاح البخاری ص ۱۱/۸۵، میں تینوں جگہ بجائے ابن رشید کے ابن رشد کا نام درج ہوا ہے، اس کی تصحیح کر لی جائے مشہور ابن رشد دو گذرے ہیں اور ابن رشید ایک تینوں کے مختصر حالات بھی بغرض افادہ یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) المحدث الفقیہ الحافظ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد القرطبی، شیخ المالکیہ (م ص ۵۲۰ھ) مؤلف کتاب "البیان والتحصیل لما فی المستخرجۃ من التوجیہ والتعلیل" و کتاب "المقدمات لاوائل کتب المدونۃ" وغیرہ۔

آپ امام طحاوی کے سلسلۂ تلامذہ میں بھی ہیں، اور آپ نے امام طحاوی کی تہذیب مشکل الآثار کی تلخیص بھی کی ہے جس میں اپنی سند حدیث کو امام طحاوی تک متصل کیا ہے (الحاوی للکوثری ص ۳۹) آپ کو ابن رشد الجد اور صاحب المقدمات بھی لکھا جاتا ہے (تذکرۃ الحفاظ ص ۴/۱۲۷۱، و تاریخ علم الفقہ ص ۱۵۱)

(۲) الشیخ الفقیہ محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المالکی الشہیر بالحفید (م ۵۹۵ھ): آپ کی ولادت ۵۲۰ھ میں اپنے دادا ابن رشد الجد صاحب المقدمات مذکور کی وفات سے ایک ماہ قبل ہوئی ہے، یہ مشہور طبیب، فلسفی، اصولی اور فقیہ تھے، ان ہی کی بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد نہایت مفید و معروف تالیف ہے (مقدمہ بدایۃ المجتہد و تاریخ علم الفقہ ص ۱۵۲)

(۳) المحدث الفقیہ الحافظ ابوعبداللہ محمد بن عمر بن محمد بن عمر بن رشید: السبتی الفہری المالکی صاحب الرحلۃ المشہورۃ (م ۷۲۱ھ یا ۷۲۲ھ) آپ نے کتاب الاحکام الشرعیہ عبدالحق اشبیلی کی تخریج ۶ مجلدات میں مکمل کی اور ترجمان التراجم علی ابواب البخاری" تالیف کی جس میں بقول حافظؒ بہت ہی تفصیل سے تراجم ابواب پر بحثیں کیں، مالکیہ کے یہاں دعاء استفتاح صلوٰۃ (سبحانک اللّٰھم الخ پڑھنا مکروہ ہے اور الحمد سے پہلے بسم اللہ پڑھنا بھی فرض نمازوں میں مکروہ ہے (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۱۷۰، ۱/۱۷۱) مگر آپ ان دونوں مسئلوں میں مالکیہ کے خلاف اور حنفیہ کے موافق عمل کرتے تھے، بہت بڑے درجہ کے محدث تھے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ (الرسالۃ المستطرفہ ۱۴۶، والدرر الکامنہ لابن حجر ص ۴/۱۱۱، حافظؒ غالبًا اسی ترجمان التراجم کی نقول ابحاثِ تراجم کے ذیل میں پیش کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

لہذا امام بخاریؒ کا ترجمۃ الباب حضرت ام سلمہؓ کی تعبیر سے مطابق ہوگا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱/۱۷۷)

افادات محقق عینی: محدث خطابی نے فرمایا کہ امام بخاری سے اس ترجمہ میں مسامحت[1] ہوئی ہے اور جو کچھ انہوں نے اس سے سمجھا وہ صحیح نہیں کیونکہ اصل اس کلمہ کی اگر چہ نفس سے ماخوذ ہے جو بمعنی دم ہے، مگر اہلِ لغت نے نَفست بفتح النون اور نُفست بضم النون میں فرق کیا ہے (اس لئے مطلقاً نفاس کا اطلاق حیض پر درست نہیں، علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری سے کوئی غلطی نہیں ہوئی کیونکہ جب فرقِ مذکور ثابت ہے اور روایت بضم النون والی بھی صحیح ہے تو ایسی صورت میں سمی النفاس حیضاً کہنا بھی صحیح ہی ہوگا، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ فرقِ مذکور امام بخاریؒ کے نزدیک بحیثیتِ لغت ثابت ہی نہ ہوا ہو اور ان کے نزدیک نفست مفتوح النون اور نفست مضموم النون دونوں ہی کی وضعِ لغوی بمعنی ولادت ہو، جیسا کہ بعض اہلِ لغت عدمِ فرق کے بھی قائم ہوئے ہیں کہ دونوں لفظ حیض و ولادت دونوں کیلئے ہیں۔

محقق عینی نے اس کے بعد یہ تنقیح کی کہ ابن منیر وابن بطال دونوں کی بات کا حاصل تو ایک ہی ہے یعنی مفہوم حیض ونفاس کے اندر مساوات کا وجود اور اس کی بناء پر استدلال، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ جائز ہے کہ ان دونوں میں عموم وخصوص من وجہٍ والی نسبت ہو، جیسی انسان وحیوان میں ہے (لہذا تسویہ کی بناء پر تسویہ احکام کیلئے استدلال اور مذکورہ ترجمۃ الباب بھی بے محل ہے اور کرمانی کا قول احتمال عدمِ ثبوتِ لغت عند البخاری بھی صحیح نہیں، کیونکہ ایسی بات تو کسی امام لغت کے بارے میں کہی جا سکتی ہے اور ظاہر ہے امام بخاریؒ امامِ حدیث تو ہیں مگر امام لغت نہیں ہیں، اس کے بعد محقق عینی نے اپنی رائے پیش کی ہے۔

محقق عینی کی رائے: فرمایا: اول تو اس ترجمۂ امام بخاری کا کوئی خاص[2] فائدہ نہیں ہے اور بصورت تسلیم اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب امام بخاری کے نزدیک حیض ونفاس دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں تھا تو ان کیلئے ایک کے ذکر اور دوسرے کے مراد لینے کا جواز ہو گیا، اور جس طرح حدیث میں ذکر نفاس کا ہوا اور مراد حیض ہوا، اسی طرح امام نے بھی ذکر نفاس کا کیا اور ارادہ حیض کا کر لیا، لہذا ان کے قول **باب من سمی** کا مطلب باب من **ذکر النفاس حیضا** ہونا چاہئے یعنی ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض لیا، ایسا ہی حدیث میں مذکور نفاس ہے اور مراد حیض ہے کیونکہ جب حضور اکرمؐ نے حضرت ام سلمہؓ سے انفست فرمایا اور انھوں نے جواب میں نعم کہا حالانکہ وہ حائضہ تھیں تو گویا انھوں نے بھی نفاس کو حیض قرار دے دیا اس طرح حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ہو جاتی ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۲/۸۷)

رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ

فرمایا: حاصلِ غرض امام بخاری یہ ہے کہ حیض کا اطلاق نفاس پر اور نفاس کا حیض پر اہلِ عرب میں شائع وذائع ہے، لہذا جو احکام حیض کے ہوں گے وہی نفاس کے بھی ہونگے اسی لئے شارع علیہ السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی ہے، یہی غرض امام بخاری کی حدیث الباب کے قصہ سے ہے (کہ اس میں ایک لفظ کا دوسرے کیلئے استعمال ہوا ہے) اس توجیہ کو سوچو سمجھو اور شکر کرو۔ (شرح تراجم الابواب)

یہاں بخاری شریف کے ساتھ مطبوعہ کتاب تراجم الابواب میں بجائے شارع کے شارح چھپ گیا ہے اور اسی طرح لامع

---

[1] حافظ ابن حجرؒ نے یہ ابتدائی عبارت اپنی فتح الباری میں نقل نہیں کی، شاید اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ایسی کھلی تغلیط کا لہجہ ان کو ناپسند ہوا ہوگا، اگر چہ من حیث اللغت تسویہ والی بات حافظ کو بھی پسند نہیں ہوئی کما ذکرناہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ''مؤلف''

[2] خاص یا مزید فائدہ کی نفی بظاہر اس لئے ہے کہ اول تو تسویہ لغۃً بھی زیر بحث ہے، دوسرے شرعاً بھی، سارے احکام دونوں کے یکساں نہیں ہیں جیسا ہم اشارہ کر چکے ہیں اور حیض ونفاس کی حالت نجاست میں عدم جواز صلوٰۃ وغیرہ کے مسائل بھی ظاہر تھے، پھر مستقل باب اس کیلئے قائم کرنے کی کیا خاص ضرورت تھی؟ لہذا عینی کے بارے میں اول تو یہ لکھنا کہ انھوں نے مطلقاً فائدہ کی نفی کی ہے صحیح نہیں، کیونکہ انہوں نے مزید فائدہ کی نفی کی ہے، دوسرے یہ کہ اس کے بعد خود انھوں نے بھی ترجمۂ بخاری کی ایک بہتر توجیہ پیش کی ہے، جس کا ذکر نہیں کیا گیا، ملاحظہ ہو لامع الدراری ص ۱/۱۱۷)

الدراری میں نقل ہوگیا، ہمارے نزدیک صحیح لفظ شارع ہے کما لا یخفیٰ، واللہ تعالیٰ اعلم، دوسرے ہمیں اس میں کلام ہے کہ حیض کا اطلاق بھی نفاسِ مصطلح پر اہلِ عرب میں شائع تھا یا نہیں جیسا کہ اس کا برعکس تھا اور اسی طرح ایضاح البخاری ص ۸۴/۱۱ میں جو لکھا گیا کہ احادیث میں نفاس پر بھی حیض کا اطلاق کیا گیا محتاجِ ثبوت ہے۔

علامہ سندیؒ کی رائے:۔ آپ نے چند توجیہات ذکر کر کے لکھا کہ ہمارے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ قلب والی توجیہ ہے اور یقیناً صنعتِ قلب بلاغت کی ایک قسم ہے، اگر اس میں کوئی لطیف نکتہ ملحوظ ہو جیسا کہ یہاں بھی ہے، اور وہ اس طرف اشارہ ہے کہ نبی اکرمؐ کے اطلاق وتسمیۂ نفاس کو تو اصل قرار دیا جائے، اور تسمیۂ حضرت ام سلمہؓ کو بطور فرع سمجھا جائے اور فرع محتاج بیان ہوتی ہے (اس لئے امام بخاریؒ نے اسی کو بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ مطابقت بھی ہوگی) اس کے علاوہ تقدیم وتاخیر پر حمل کرنے کی توجیہ اور سمی بمعنی اطلق والی تاویل، یہ دونوں حیضاً کو منکر لانے کے خلاف ہیں، نیز تسمیہ بمعنی اطلاق بولنے کی متعارف شکل یہ ہے کہ تسمیہ کے مفعولِ ثانی کا مفعولِ اول پر اطلاق کرتے ہیں، اس کا عکس نہیں جیسا کہ یہاں ہے كما لا يخفى على من تتبع مظانه، اس کا حاصل تو یہ ہے کہ تسمیہ مع اپنی دونوں مفعولوں کے اطلاق سے عبارت ہوتا ہے یہ نہیں کہ صرف لفظ سمی سے مراد اطلق لی جائے۔ فافہم۔ (حاشیہ محدث سندی علی البخاری ص ۴۵/۱)

اوپر کی تفصیل کے ضمن میں یہ بات بھی آگئی کہ قلب والی توجیہ اور تقدیم وتاخیر والی دونوں الگ الگ مقاصد رکھتی ہیں اور دونوں کا حاصل ایک نہیں ہے، جیسا کہ ایضاح البخاری ص ۸۴/۱۱ میں درج ہوا کہ تقدیم وتاخیر اور صنعتِ قلب کا حاصل ایک ہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حیض ونفاس چونکہ دونوں ہی رحم سے خارج ہوتے ہیں، حیض پر نفاس کا اطلاق حدیث سے ثابت ہوگیا تو اس کا عکس بھی درست ہوا کیونکہ دونوں کے احکام بھی فی الجملہ مشترک ہیں، پھر فرمایا مقصود دونوں کے صرف اشتراکِ صفتِ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے اور اطلاقِ مذکور سے یہ لازم نہیں آتا اور دونوں کے سارے ہی احکام یکساں ہوں بلکہ دونوں کے کچھ احکام الگ الگ مخصوص بھی ہو سکتے ہیں اور ہیں، غرض اشتراک بعض احکام کے باعث ایک کا دوسرے پر اطلاق بطور اطلاق مجازی صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حیضاً کو مفعولِ اول اور النفاس کو مفعولِ ثانی کہا جائے، تو ترجمہ کے ساتھ مطابقتِ روایت ظاہر ہے اور مقصد یہ بتلانا ہے کہ دونوں کا اشتراک اسمی ہے، شرعی احکام کے لحاظ سے نہیں ہے، گویا سمی کا لفظ لا کر امام بخاریؒ نے تنبیہ کی کہ بوجہ اشتراک صفت خروج من الرحم یہ صرف لفظی واسمی اشتراک ہے اس سے اشتراک احکام کا مغالطہ نہ ہونا چاہئے پھر جب کہ احکام کا اشتراک پوری طرح نہیں ہے تو اتحادِ اسم کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں (خصوصاً جبکہ جامع صحیح کا بڑا مقصد احادیث احکام کا بیان ہے لہٰذا حضرت گنگوہیؒ کی تحقیق پر بھی محقق عینی کا مزید فائدہ کا انکار لائقِ استعجاب ونکیر نہیں ہے اور جب کہ حافظؒ نے بھی مہلب وغیرہ پر اعتراض کو اہمیت دی ہے، تو صرف عینی پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟

حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہے کہ امام بخاری کے استدلال کو صرف اتحادِ حکم کیلئے متعین سمجھنا بھی محلِ نظر ہے بلکہ ان کا استدلال اس کے برعکس عدمِ اتحادِ حکم کیلئے بھی قرار دیا جا سکتا ہے، اور اس صورت میں امام بخاریؒ کی دقتِ نظر اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

---

[۱] حضرت علامہ کشمیریؒ نے بصورتِ تقدیم وتاخیر، مفعولِ اول کو منکر اور مفعولِ ثانی کو معرف لانے کے جواز کو حاشیہ مغنی کے حوالہ سے ثابت کیا ہے۔ اس سے یہاں جواز آ جائے گا، استحسان نہیں۔ "مؤلف"

حیض حالت حمل میں

یہ ایک مستقل بحث ہے کہ حالتِ حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں، امام شافعیؒ کی تحقیق اور رائے یہ ہے کہ آتا ہے امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ نہیں آتا[1]۔ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ بھی امام اعظمؒ کی موافقت کرنا چاہتے ہیں اور اس باب میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی قعرِ رحم سے جو دم خارج ہوتا ہے وہ اگرچہ سب ہی نفاس کہلایا جاسکتا ہے، مگر جب فمِ رحم بند ہوتا ہے حمل کی وجہ سے تو وہ حیض ہے، اور بچہ ہو کر فمِ رحم کھل گیا اور پھر خون آیا تو وہ نفاس ہے، امام بخاری اپنی اسی رائے کو ۱۲ ابواب کے بعد باب قول اللہ عزوجل "مخلقة وغير مخلقة" لاکر مزید قوت پہنچائی ہے جیسا کہ محدث ابن بطال مالکیؒ (م ۴۴۹ھ) نے اپنی شرح بخاری میں فرمایا کہ "امام بخاریؒ کی غرض مخلقہ والی حدیث کتاب الحیض میں لانے سے ان حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حالتِ حمل میں حیض نہیں آتا" لہٰذا میری رائے ہے کہ یہاں بھی امام بخاریؒ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے مذہب کی تقویت چاہتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا:۔ قواعدِ شرع شریف سے بھی اسی رائے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ شریعت نے استبراءِ رحم کے اصول پر بہت سے احکام متفرع کئے ہیں پس اگر حالتِ حمل میں بھی حیض آیا کرتا تو اس باب کا وجود ہی شریعت میں نہ ہوتا۔ اس کے باوجود میرے نزدیک یہ محقق ہوگیا ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے۔ مگر چونکہ وہ نہایت نادر الوقوع ہے اس لئے شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا، میری یہ رائے اس لئے ہے کہ اطباء اس کو جائز کہتے ہیں، اور ایسے امور میں ان کی رائے کو بھی اہمیت[2] حاصل ہے کیونکہ یہ ان کا موضوع ہے ولکل فن رجال، بلکہ جدید اطباءِ زمانہ کی تحقیقات پر بھی علماء کی نظر ہونی چاہئے، خصوصاً ان نظریات پر جن کو انہوں نے مشاہدات پر قائم کیا ہے۔ پھر فرمایا:۔ عجیب بات ہے کہ فقہاء ایک ہی علوق کے قائل ہیں حتیٰ کہ دو یا زیادہ جڑواں بچوں کو بھی ایک ہی علوق سے مانتے ہیں، حالانکہ جالینوس نے تعددِ علوق کو ممکن کہا ہے۔

اس بارے میں مزید بحث اور تفصیل مذاہب وغیرہ باب مخلقہ میں درج ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

(حائضہ کے ساتھ استراحت کرنا یا مل کر سونا)

(۲۹۲) حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيٰنُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ اِبْرَاهِيمَ عَنِ الْاَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ اِنَاءٍ وَّاحِدٍ كِلَانَا جُنُبٌ وَّكَانَ يَاْمُرُنِيْ فَاَتَّزِرُ فَيُبَاشِرُنِيْ وَاَنَا

---

[1] المحلی ص ۱۹۰/۲، میں ابن حزم نے لکھا:۔ حاملہ حالتِ حمل میں جو بھی خون دیکھے گی، وہ نہ حیض ہے نہ نفاس تاآنکہ وہ آخری بچہ بھی جن لے (اگر کئی بچے ہوں) اور ایسا خون دیکھنے سے وہ نماز، روزہ وغیرہ بھی ترک نہ کرے گی، نہ جماع ممنوع ہوگا۔

[2] رائے اطباء: ڈاکٹر احمد عیسیٰ مصری نے اپنی کتاب "صحۃ المرأۃ فی ادوار حیاتہا" ص ۸۹، میں "علاماتِ حمل" کے تحت لکھا:۔ ایک سب سے بڑی علامتِ حمل انقطاعِ حیض ہے، استاذ پنیار نے بہت سے طبی مشاہدات کی روشنی میں بتایا کہ کبھی ایک مرتبہ بھی حالتِ حمل میں حیض کا استمرار مشاہدہ نہیں کیا گیا اور جو خون اس حالت میں کبھی آتا بھی ہے تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اور وہ اگرچہ بعض وجوہ سے دمِ حیض کے مشابہ ہوتا ہے، مگر وہ اس سے مدت، زمانہ، کیفیت اور دوسرے اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے لہٰذا ریسرچ کرنے والے ڈاکٹروں کو چاہئے کہ حاملہ سے خصوصی سوالات کرکے اس بارے میں تحقیق مکمل کریں تاکہ دمِ حیض کو دوسرے دم سے ممتاز کرسکیں۔

مفتاح الحکمت جلد دوم ص ۷۰۵، میں حکیم محمد شریف مدیر الطبیب لاہور نے لکھا:۔ بندشِ حیض حمل کی اولین علامت میں سے ہے، تاہم اسی کو یقینی علامت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بعض عورتوں کو حمل نہ ہونے کے باوجود تین تین چار چار ماہ تک خون نہیں آتا اور پھر شروع ہوجاتا ہے اسی طرح بعض عورتیں حمل سے ہوتی ہیں لیکن پھر بھی انہیں تین چار ماہ تک ہر ماہ تھوڑا تھوڑا خون آتا رہتا ہے۔"

ہم نے یہاں جدید و قدیم دونوں رائے نقل کردی ہیں اور جدید تحقیق ہی بظاہر راجح ہے کہ جو خون حالتِ حمل میں آتا ہے وہ حیض نہیں بلکہ اس سے مختلف اور الگ دوسری قسم کا ہوتا ہے، جس کو محض مشابہت کی وجہ سے لوگ دمِ حیض خیال کرلیتے ہیں، لہٰذا امام اعظمؒ وغیرہ کی رائے زیادہ قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

حَائِضٌ وَّكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ اِلَيَّ وهُوَ مُعْتَكِفٌ فَاَغْسِلُهُ وَاَنَا حَائِضٌ.

(۲۹۳) حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ قَالَ اَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ اَخْبَرَنَا اَبُوْ اِسْحَاقَ هُوَ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ ابْنِ الْاَسْوَدِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ اِحْدَانَا اِذَا كَانَتْ حَائِضًا فَاَرَادَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ يُّبَاشِرَهَا اَمَرَهَا اَنْ تَتَّزِرَ فِيْ فَوْرِ حَيْضَتِهَا ثُمَّ يُبَاشِرُهَا قَالَتْ اَيُّكُمْ يَمْلِكُ اِرْبَهٗ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْلِكُ اِرْبَهٗ تَابَعَهٗ خَالِدٌ وَّجَرِيْرٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ.

(۲۹۴) حَدَّثَنَا اَبُو النُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ مَيْمُوْنَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُّبَاشِرَ امْرَاَةً مِّنْ نِّسَائِهٖ اَمَرَهَا فَاتَّزَرَتْ وَهِيَ حَائِضٌ وَرَوَاهُ سُفْيٰنُ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ.

ترجمہ (۲۹۲): حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں اور نبی کریمؐ ایک ہی برتن سے غسل کرتے اور دونوں جنبی ہوتے تھے اور آپ مجھے حکم فرماتے تو میں ازار باندھ لیتی، پھر آپ میرے ساتھ استراحت کرتے، یعنی مل کر سوتے تھے، اُس وقت کہ میں حالتِ حیض میں ہوتی۔ اور آپ اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے تھے۔ جس وقت آپ اعتکاف میں ہوتے اور میں حیض کی حالت میں ہونے کے باوجود سر مبارک دھوتی تھی۔

ترجمہ (۲۹۳): حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ازواج میں سے کوئی جب حائضہ ہوتی اور اس حالت میں رسول ﷺ ہمارے ساتھ استراحت کا ارادہ کر دیتے تو آپ آزار باندھنے کا حکم دیتے باوجود حیض کی زیادتی کے پھر استراحت کرتے (یعنی مل کر سوتے تھے) حضرت عائشہؓ نے فرمایا: تم میں ایسا کون ہے جو نبی کریمؐ کی طرح اپنی خواہش پر قابو یافتہ ہوگا، اس حدیث کی متابعت خالد اور جریر نے شیبانی کی روایت سے کی ہے۔

ترجمہ (۲۹۴): حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ نبی کریمؐ اپنی ازواج میں سے کسی کے ساتھ استراحت کرنا یعنی مل کر سونا چاہتے اور وہ حائضہ ہوتیں تو آپؐ کے حکم سے پہلے وہ آزار باندھ لیتیں۔

تشریح: یہ باب مباشرتِ حائض کے احکام میں ہے، لیکن یہاں اس سے مراد جماع نہیں ہے کہ وہ حائضہ سے کسی صورت جائز نہیں ہے اور حرام قطعی ہے بلکہ مراد مل کر سونا[1] یا ساتھ سونا اور لیٹنا ہے کہ اس کا شریعت میں جواز ہے اگر چہ بعض شافعیہ نے اس میں بھی احتیاط کا حکم دیا ہے کہ اگر کسی کو اپنی ذات پر اعتماد نہ ہو اور اس کو بتلائے جماع ہونے کا خطرہ ہو تو وہ ایسا بھی نہ کرے اور اس احتیاط کو اگر چہ صرف بعض علماءِ شافعیہ کی طرف سے نقل کیا گیا ہے، مگر ایسے شخص کیلئے غالباً سب ہی کے نزدیک احتیاط ضروری ہوگی اور ہونی چاہئے اور شاید اسی کی طرف حضرت عائشہؓ نے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ حضور علیہ السلام حالتِ حیض میں بھی ہمارے ساتھ سوتے تھے، مگر تم میں سے حضور علیہ السلام کی طرح کتنے ایسے ہوں گے جو اپنے نفس پر پورا قابو رکھ سکیں؟ یعنی کم ایسے ہوں گے غرض یہاں امام بخاریؒ کے پیش نظر اصل مسئلہ ہے اور احتیاط کی بات بھی حدیث کے ضمن میں آ گئی ہے۔ پھر امام بخاریؒ کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مل کر سونے کا جواز صرف اس وقت ہے کہ عورت کا جسم ناف سے گھٹنوں تک آزار وغیرہ سے مستور ہو کہ حضور علیہ السلام بھی اسی طرح کرتے تھے، گویا اس مستور حصہ جسم کا لمس و مس بھی ممنوع ہوگا، ورنہ حضور علیہ السلام آزار بندھوانے کا اہتمام نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اس مسلک کے خلاف ہیں، جس میں صرف جماع

---

[1] ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درسِ بخاری میں یہی ترجمہ فرمایا کرتے تھے اور مباشرت کا ترجمہ اس جگہ مباشرت سے کرنے کو غلط بتلایا کرتے تھے، کیونکہ اردو محاورہ میں مباشرت کا لفظ جماع کیلئے بولا جاتا ہے، حضرتؒ تراجم واطلاقات کے دقائق پر بڑی وسیع نظر رکھتے تھے ایک دفعہ فرمایا کہ امکان کذب کی نسبت اردو کے عام محاورہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کیونکہ عوام اردو داں اس سے امکانِ عادی ہی سمجھتے ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے یقیناً درست نہیں اور امکانِ عقلی وذاتی جو امتناع بالغیر کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اس کو عوام کیا سمجھ سکتے ہیں، اس لئے وہ تو یہی سمجھیں گے کہ خدا ہماری طرح جھوٹ بول سکتا ہے، اور اس سے ان کا عقیدہ بگڑ جائے گا، یا وہ ایسا کہنے والوں کو بدعقیدہ سمجھیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ''مؤلف''

ممنوع ہے اورمحلِ جماع کو چھوڑ کر باقی سارے بدن کا لمس ومس جائز ہے اس کی مزید وضاحت آگے آرہی ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق عینی نے لکھا:۔ امام اعظمؒ کے نزدیک سرہ ورکبہ کے درمیانی حصہ جسم سے بحالتِ حیض علاوہ جماع کے بھی تمتع کرنا حرام ہے یہی ایک روایت میں امام ابویوسف کا بھی مسلک ہے۔ اور شافعیہ سے بھی وجہ صحیح اسی طرح منقول ہے۔ امام مالک اور اکثر علماء کا بھی یہی قول ہے جن میں سے یہ حضرات ہیں:۔ سعید بن المسیب، شریح، طاؤس، عطاء، سلیمان ابن یسار وقتادہ رضی اللہ عنہم۔

امام احمد، امام محمد وابویوسف کا (بروایتِ دیگر) یہ مذہب ہے کہ شعاردم (مخصوص حصۂ جسم) کو چھوڑ کر باقی تمام جسم سے تمتع لمس ومس وغیرہ جائز ہے۔ حضرت عکرمہ مجاہد، شعبی، نخعی، حکم، ثوری، اوزاعی، اصبغ، اسحٰق بن راہویہ، ابوثور، ابن المنذر وداؤد کا بھی یہی مذہب ہے، بظاہر یہی مذہب حدیث انسؓ "اصنعوا کل شئی الا النکاح" کی وجہ سے از روئے دلیل زیادہ قوی ہے، اور حضور علیہ السلام سے جو صرف استمتاع بما فوق الازار مروی ہے وہ استحباب پر محمول ہوگا، نیز امام محمدؒ کا قول حضرت علی، ابن عباس وابوطلحہؓ کے اقوال سے بھی مؤید ہے الخ (عمدۃ القاری ص ۲/۹۲)

الکوکب الدری کا ذکر

اس میں جو قول امام اعظمؒ کی طرف من السرۃ الی القدم والا ذکر کیا گیا ہے وہ غالباً امام صاحب سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ان سے صرف ایک ہی قول نقل ہوا ہے جو جمہور کا بھی قول ہے (ص ۱/۸۱) دوسرے یہ کہ سطر ۹ میں جو بات وما ثبت من فعلہ صلے اللہ علیہ وسلم الخ عبارت میں درج ہوئی ہے وہ بھی محلِ نظر ہے، کیونکہ حضور اکرمؐ سے ملابست بشرہ ماتحت الازار والی روایت ابوداؤد میں مروی ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اول تو وہ ضعیف وساقط الاعتبار ہے کیونکہ اس کے رواۃ میں ابن عمر غانم اور ان کے شیخ ابن زیاد اور شیخ الشیخ عمارۃ بن غراب سب ہی میں کلام کیا گیا ہے، محدث منذری نے کہا کہ ان لوگوں کی روایت سے استدلال نہیں ہوسکتا (انوار المحمود ص ۱/۱۱۵)

امام ترمذی نے فرمایا کہ عبدالرحمٰن بن زیاد ضعیف ہے عند اہل الحدیث، یحیی القطان وغیرہ نے اس کو ضعیف کہا (بذل ص ۱/۱۶۱)
(بذل المجہود ص ۱/۱۶۱ میں ان تینوں پر جرح ونقد کی پوری تفصیل مذکور ہے، نیز یہ کہ ان سب کی روایت حضرت عائشہؓ سے بواسطۂ عمۃ عمارہ ہے، جو غیر معروف الاسم والحال ہے۔

دوسرے یہ کہ کشف فخذ کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ زائد کپڑے چادر وغیرہ کو ہٹایا گیا ہو اور تہ بند بدستور رہا ہو، جیسا کہ سردی کے اوقات میں زائد کپڑوں کا استعمال ہوا کرتا ہے اور پورے واقعہ پر نظر کرنے سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

کیونکہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا:۔ حضور علیہ السلام ایک دفعہ گھر میں تشریف لائے اور گھر کی مسجد (نماز پڑھنے کی جگہ میں جا کر نماز میں مشغول ہوگئے، لوٹے تو اس وقت میں غلبۂ نوم کی وجہ سے سو چکی تھی، اور آپؐ نے اس وقت سخت سردی وٹھنڈ کا اثر محسوس کیا تھا (غالباً موسم کی سردی کے باعث یا علالت کی وجہ سے جیسے حمی قشعریرہ میں بخار سے پہلے سردی چڑھا کرتی ہے) آپؐ نے فرمایا:۔ مجھ سے قریب ہو جاؤ، میں نے عرض کیا کہ میں حیض میں ہوں، آپ نے چاہا کہ میں اس کے باوجود آپ کو گرمی پہنچاؤں اور میری ران سے کپڑا اٹھوا کر اپنے رخسار

۱؎ حافظ ابن حزم کا بھی یہی مذہب ہے انھوں نے مسئلہ ص ۲۶۰ لکھا:۔ وللرجل ان یتلذذ من امرأته الحائض بکل شیء حاشا الایلاج فی الفرج وله ان یشفر ولا یولج واما الدبر فحرام فی کل وقت (المحلی ۲/۱۷۶) آپ نے حسب عادت دوسروں کی مستدل احادیث وآثار کو گرانے کی سعی کی ہے پھر یہی مذہب اہل حدیث (غیر مقلدین) کا بھی ہے شاید اس لئے کہ علامہ شوکانی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ان کے مقابلہ میں حافظ ابن تیمیہؒ جیسے اکابر کی رائے بھی بے وقعت ہے۔ واللہ المستعان "مؤلف"

۲؎ شیخ ابن ہمام نے لکھا:۔ حضور علیہ السلام کا تعامل اسی پر تھا کہ آپ ازواجِ مطہراتؓ کے ساتھ حالتِ حیض میں بغیر ان کے ازار باندھے ہوئے جسمی ملابست اختیار نہ فرماتے تھے، وہذا متفق علیہ (فتح القدیر ص ۱/۱۱۶)

مبارک اور سینہ کو اس پر رکھا، میں بھی آپ پر اچھی طرح جھک گئی تا آنکہ آپ میں گرمی آ گئی اور آپ سو گئے۔ یہ واقعہ کی صورت بظاہر بالکل اسی طرح ہوتی کہ جیسے کوئی عورت اپنی بچہ کو سخت سردی سے بچانے کیلئے اپنی گود میں لٹا کر اوپر سے دبالے، تاکہ اس کو اچھی طرح گرمی پہنچ جائے اور سردی کا اثر زائل ہو جائے ظاہر ہے کہ اس وقت جو چادر کمبل وغیرہ اس کے پاس ہوگا۔ وہ اپنے اوپر سے ہٹا کر ہی بچے کو اندر کر کے گرمی پہنچائے گی اور اس وقت بدن کی گرمی کے ساتھ معمولی چادر وغیرہ بھی اوپر سے کافی ہوگی، پھر اس زمانہ میں بڑے لحاف اور عمدہ قسم کے کمبل وغیرہ کہاں تھے؟ خصوصاً بیتِ نبوت میں کہ وہاں تو نہایت سادہ اور معمولی گذران کا سامان تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ٹھنڈا اور سردی کا اثر زائل کرنے کیلئے استدفاء بالمرأۃ کا فطری طریقہ بھی نہایت مفید و موثر ہے، شاید اسی سے وہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام غسل کے بعد استدفاء فرمایا کرتے تھے اور معمولی باریک کپڑا استدفاء سے مانع نہیں ہے۔

راقم الحروف تفصیل مذکور کے بعد عرض کرتا ہے کہ مذکورہ بالا حالتِ مجبوری و ضرورت میں اگر بالفرض کشفِ ساق بلا حائل بھی ہو گیا ہو تو اس کو ضرورت پر محمول کریں گے، کیونکہ اس میں استمتاع و استلذاذ بما تحت السرہ کی صورت قطعاً نہیں ہے، جو اس باب میں زیر بحث ہے، اور وہی امام اعظم و جمہور کے نزدیک ممنوع ہے، لہٰذا اول تو حدیثِ مذکور کو ثبوتِ ما بہ النزاع کیلئے کافی سمجھنا اس کے ضعفِ سند کی وجہ سے درست نہیں، دوسرے جو واقعہ اس میں بیان ہوا ہے، اس میں ثوبِ زائد کا کشف محتمل ہے (حائل کی صورت میں استمتاع بھی جائز ہے دیکھو کتاب الفقہ ص ۱/۹۰)، تیسرے وہ صورت ضرورت و مجبوری یا مرض کی ہے اس سے استمتاع کا جواز نکالنا کسی کیلئے صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: چونکہ خود ائمہ حنفیہ کے دو قول ہیں، اس لئے بعض حضرات نے امام اعظم کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے، امام ابو یوسفؒ[1] کی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، دونوں طرف روایتیں ہیں، اور ائمہ اربعہ میں سے صرف امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

عام طور سے سب کتابوں میں اور شرح المہذب کے حوالہ سے بھی امام احمد کا مذہب وہی نقل ہوا ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا مگر امام ترمذیؒ نے بابِ معاشرۃ الحائض میں صرف ایک حدیث حضرت عائشہؓ کی نقل کی جس میں حضور علیہ السلام کے حکمِ ازار بندی کا ذکر ہے اور لکھا کہ "اس باب میں حضرت ام سلمہ و میمونہؓ سے بھی روایات ہیں، مذکور حدیث عائشہؓ حسن صحیح ہے اور یہی قول بہت سے صحابہ و تابعین کا ہے اور اسی کے قائل امام شافعی، امام احمد و اسحق ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد و امام شافعی کا ایک ہی قول ہے اس تعارض کو کسی نے رفع نہیں کیا، صاحبِ **تحفۃ الاحوذی** بھی یہاں خاموشی سے گذر گئے۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱/۶۴ میں ہے کہ حائضہ و نفاس والی عورت سے صرف مافوق الازار استمتاع جائز ہے، انھوں نے امام احمد کا مخالف قول بھی ذکر نہیں کیا، نہ اس کی کوئی توجیہ پیش کی، حالانکہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں۔

امام احمدؒ کی مسند میں باب جواز مباشرۃ الحائض **فیما فوق الازار** کے تحت ۱۵ حدیث مذکور ہیں، جن میں ازار و ثوب وغیرہ کا ذکر ہے، ایک حدیثِ عائشہ میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام میرے پاس حالتِ حیض میں سوتے تھے، جبکہ میں ازار باندھ لیتی تھی، اور اس وقت ہمارے پاس صرف ایک بستر تھا، پھر جب خدا نے دوسرا بستر مرحمت فرمایا تو میں آپ سے الگ سوتی تھی، ایک روایت میں ہے کہ جب ہم میں سے کسی کو ایسی حالت ہوتی تھی تو ہم بڑا تہ بند باندھ لیا کرتے تھے، پھر حضور کے ساتھ مل کر سوتی تھیں، ایک دفعہ حضرت عائشہؓ حضور علیہ السلام کے ساتھ تھیں کہ حیض شروع ہو گیا وہ خاموشی سے الگ ہو گئیں تو آپ نے فرمایا تہ بند باندھ کر لوٹ آنا۔ حضرت میمونہؓ نے روایت کی کہ حضور علیہ السلام اپنی کسی زوجۂ مطہرہ کے ساتھ حالتِ حیض میں سوتے تھے تو صرف ایک کپڑا درمیان میں حائل ہوتا تھا، جو گھٹنوں تک ہوتا تھا۔

---

[1] امام طحاویؒ نے امام ابو یوسف کا مذہب صرف امام اعظم کے ساتھ لکھا۔ وھو اعلم بمذھب الحنفیۃ. واللہ اعلم (مختصر الطحاوی ص ۲۲)

ان سب احادیث میں امام مسلم والی حدیث ''اصنعوا کل شیء الا النکاح '' یا کوئی دوسری روایت نہیں ہے جس سے مجوزین استدلال کرتے ہیں الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد الشیبانی ص ۲/۱۵۴ میں لکھا کہ جمہور کا مذہب تحریم مباشرت فیما بین السرہ والرکبہ ہے، بوجہ حدیث عائشہؓ جس کو امام احمد وشیخین (بخاری ومسلم) نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ازار باندھنے کا حکم فرمایا کرتے تھے، اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ امام احمد کا مذہب اپنی مرویات کے خلاف نہ ہوگا۔

حافظ ابن حزم نے بھی امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، صرف امام ابوحنیفہ، شافعی و مالکؒ کا ذکر کیا، اس لئے ہم بھی امام احمدؒ کے مسلک[1] کی تعیین میں متامل ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اختلاف آرا بابۃ ترجیح مذاہب

امام طحاوی کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے من حیث الدلیل امام محمدؒ کے مذہب کو ترجیح دی، مگر مختصر الطحاوی میں انھوں نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو اختیار کیا، اس لئے احتمال ہے کہ ان کی یہی رائے آخری ہو، محقق عینی حنفی، اصبغ مالکی، نووی، شافعی، اور ابن دقیق العید مالکی شافعی نے بھی امام محمدؒ کے مذہب کو ترجیح دی ہے، دوسری طرف جمہور کے مسلک کی تائید وترجیح میں امام بخاری، امام ترمذی، شیخ ابن ہمام، حافظ ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہؒ علامہ سندھی محشی بخاری، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب وغیرہ ہیں۔

ارشادِ انوار: ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ مجوزین کا بڑا استدلال حدیثِ مسلم وغیرہ "اصنعوا کل شیء الا النکاح" سے ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کے عموم کی تخصیص دوسری احادیث بخاری سے ہو جاتی ہے، لہٰذا وہ عموم غیر مقصود ہوگا اور اس کا عموم وشیوع ماسواءِ تحت الازار کے بارے میں رہے گا، اور جہاں عموم غیر مقصود مراد ہوتا ہے وہ نہایت ضعیف ہوا کرتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ:۔ "واوتیت من کل شیء" میں کہ ظاہر ہے ملکہ سبا کو ایک جنس کی چیز بھی پوری نہیں دی گئی تھی۔ چہ جائیکہ تمام چیزوں کی عطاء سے اس کو نوازا گیا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر آیت مبارکہ میں لفظ نکاح سے بطور کنایہ استمتاع بما تحت الازار ہی مراد ہے۔ گویا صراحت تو نکاح (بمعنی جماع) کی ہے، اور اشارہ وکنایہ کے ذریعہ ماحول سے بھی روک دیا گیا ہے کیونکہ مخدوش مقام کے گرد جانا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہوتا، عربی مثل ہے "من رَعٰی حولَ الحِمٰی یُوشِکُ ان یقع فیہ" (جو کسی دوسرے کی مخصوص چراگاہ کے پاس اپنے جانور چرانے کو چھوڑے گا، ہوسکتا ہے کہ بہت جلد اس چراگاہ کے اندر بھی لے گھسے گا)

اسی طور پر یہاں شریعت نے نہ صرف جماع کو بلکہ اس کے قریب جانے سے روکا ہے اور شریعت کا یہ مزاج لا تقربوا الزنا کے طریق نہی وممانعت سے بھی سمجھ میں آسکتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا ارشاد کے ساتھ حضور اکرمؐ کے تعاملِ مبارک اور احتیاط کو سامنے رکھا جائے کہ ازواجِ مطہرات کو تہ بند باندھنے کا خصوصی امر فرماتے تھے، جبکہ بقول حضرت عائشہؓ حضور[2] جیسا اپنے نفسانی خواہشات پر سخت ضبط وکنٹرول رکھنے والا

---

[1] امام احمدؒ کا مذہب چونکہ خود ان کی زندگی میں مدون نہیں ہوا بلکہ بعد کو آپ کے اصحاب وتلامذہ نے جمع کیا ہے، اس لئے اختلاف رواۃ کی وجہ سے بعض مسائل میں تو دس روایات تک نوبت پہنچ گئی ہے (مقالات الکوثری ص ۱۲۱) اسی لئے ہمارا تردد وتامل یہاں بے محل نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"۔

[2] حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں اس کی توجیہ میں فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام دنیا میں بھی بہیئۃ اہل جنت پر ہوتے ہیں اور فیض الباری ص ۴/۱۰، میں حضرتؒ سے نقل ہوا کہ انبیاء علیہم السلام وتیرہ اہل جنت پر ہوتے ہیں، اس دنیوی زندگی میں بھی، اسی باب سے ہے زمین کا براز نبی کریم ﷺ کو نگل لینا یا آپ کی قوت جماع (اہل جنت جیسی) یا اجساد انبیاء کا زمین پر حرام ہونا کہ وہ ان کو فنا نہیں کرسکتی وغیرہ

یہ تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے باب صفۃ الجنۃ ص ۴۶۰ بخاری میں فرمائی، اور وہاں اہل جنت کیلئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوسرا نہیں ہوسکتا، اوراسی لئے آپ نے ایک شخص کے سوال پر فرمایا کہ حالتِ حیض میں تم اپنی بیوی کو تہ بند بندھوا کر صرف اس کے اوپر کے جسم سے تمتع کر سکتے ہو (رواہ مالک مرسلاً) دوسرے نے پوچھا کہ حالتِ حیض میں مجھے اپنی بیوی سے کیا کچھ حلال و جائز ہے، تو فرمایا کہ تمہارے لئے صرف تہ بند سے اوپر حلال ہے (رواہ ابوداؤد)

اس طرح دیکھا جائے تو جمہور کا مذہب زیادہ قوی محتاط اور قابلِ عمل معلوم ہوتا ہے، پھر یہ کہ جائز کہنے والوں کے دلائل اباحت کیلئے ہیں، جبکہ ناجائز قرار دینے والوں کے دلائل ممانعت کے ہیں، اس لئے بھی ممانعت کو بمقابلۂ اباحت کے ترجیح حاصل ہے۔ یہ بحث فتح الملہم میں بھی اچھی ہے، وہ اور معارف السنن علامۃ البنوری بھی دیکھی جائے۔

قولها فی فور حیضتها کے تحت محقق عینی نے لکھا:۔ اس سے ابتداء حیض اور بعد کے زمانہ کا فرق نکلتا ہے، جس کی تائید روایت ابن ماجہ عن ام سلمہ "**کان النبی علیه السلام یتقی سورة الدم ثلاثا ثم یباشرها بعد ذلک**" سے بھی ہوتی ہے، اوران احادیث کے منافی نہیں ہے، جس میں مطلقاً مباشرت کا ذکر ہے، کیونکہ اختلافِ حالات کے ساتھ عمل کا اختلاف رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ص ۲/۹۴،)

فائدہ: اس بحث کے دوران حدیثِ ابنِ ماجہ مذکور کا حوالہ فتح الباری ص ۱/۲۷۸ اور شرح الزرقانی علی المؤطا ص ۱/۱۱۶، میں بھی دکھایا گیا ہے، مگر مطبوعہ نسخہ ابنِ ماجہ میں اس مضمون کی حدیث حضرت ام سلمہؓ سے مذکور نہیں ہے، بلکہ یہاں کی حدیث بخاری ہی کی طرح حضرت عائشہؓ سے روایت موجود ہے اوراس میں **یتقی سورة الدم ثلاثا** کے الفاظ نہیں ہیں، البتہ مجمع الزوائد ص ۱/۲۸۲، میں حدیث ام سلمہؓ ان الفاظ سے ہے، "**یتقی سورة الدم ثلاثا ثم یباشر بعد ذلک**" (اسی طرح فتح الباری و شرح الزرقانی میں بھی ہے بجائے **یباشرها** کے۔ محدث ہیثمیؒ نے لکھا:۔ یہ روایت اوسطِ طبرانی کی ہے اور حضرت ام سلمہ کی یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ میں بھی ہے۔ بجز ان کے قول **یتقی سورة الدم ثلاثا** کے، اس کے بعد نہیں کہا جاسکتا کہ ابن ماجہ کے نسخہ میں یہ حدیث طباعت سے کیونکر رہ گئی جبکہ حافظ ابن حجر وغیرہ سب ہی نے اس کا حوالہ دیا ہے، قدیم قلمی نسخوں میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) **قوله ورشحهم المسک** (ان کا پسینہ مشک جیسا خوشبودار ہوگا) پر احقر کی تقریر درسِ بخاری شریف میں حسبِ ذیل تحقیق کا اضافہ بھی ہے۔

افادۂ خصوصی۔ دنیا میں جنت کے نمونے: فرمایا:۔ میری تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں جنت کی مثالیں زیادہ ہوتی ہیں بہ نسبت دوزخ کے کہ اس کے نمونے کم ہیں، چنانچہ انبیاء علیہم السلام اکثر احوالِ جنت پر ہوتے ہیں، حضور علیہ السلام کا پسینہ خوشبودار تھا، لوگ معلوم کر لیتے تھے کہ اس گلی سے آپ گذرے ہیں اور ان کے غائط کو زمین بلع کر لیتی تھی وغیرہ، پھر فرمایا:۔ "خدا نہ دکھائے دوزخ کے نمونے" اور فرمایا کہ اولیاء اللہ کے حالات بھی ایسے ہی ہوتے ہیں (یعنی انبیاء علیہم السلام کی طرح کے) اسی سلسلہ میں مزید افادہ فرمایا:۔

روح ونسمہ کے افعالِ برزخ: نماز، حج، تلاوتِ قرآن مجید، کھانا پینا، رضاعت، پانچوں چیزیں برزخ میں روح کیلئے ثابت ہیں اور کھانے پینے کے سلسلہ میں بجائے روح کے نسمہ کہہ دو، معلوم ہوا کہ تربیت بھی بچوں کی ہوسکتی ہے برزخ میں اور وہاں روح دودھ پیئے گی"

انبیاء کیلئے دنیا میں خواصِ اہلِ جنت: حضرت العلامہ مولانا بدر عالم صاحبؒ نے ترجمان السنہ ص ۳/۲۹۳، میں بڑی تفصیل کے ساتھ انبیاء علیہم السلام کے لئے ۶ خواصِ اہلِ جنت کا اثبات کیا ہے، احقر ان میں اضافہ کر کے دس خواص کا ذکر یہاں اجمالاً کرتا ہے و للتفصیل محل آخر ان شاء اللہ تعالیٰ:۔

(۱) قبر یا عالمِ برزخ میں اجسام کا پوری طرح سالم و محفوظ رہنا۔ (۲) حیات و عبادت (۳) طہارتِ فضلات (۴) جوازِ مکث و استقراء فی المسجد بحالتِ جنابت وغیرہ۔ (۵) کثرتِ ازواج (۶) عصمت من الذنوب (۷) قوتِ جماع مثلِ اہلِ جنت۔ (۸) زمین کا فضلات کو نگل لینا (۹) پسینہ کا خوشبودار ہونا (۱۰) حضور علیہ السلام کا تمام احوال میں اپنے آگے اور پیچھے یکساں دیکھنا (اس کو محقق عینی نے عمدہ ص ۲/۳۳۴، میں ذکر کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

بَابُ تَرْکِ الْحَآئِضِ الصَّوْمَ

(حائضہ عورت کا روزے چھوڑنا)

(۲۹۵) حَدَّثَنَا سَعِیْدُ بْنُ اَبِیْ مَرْیَمَ قَالَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ اَخْبَرَنِیْ زَیْدٌ هُوَ ابْنُ اَسْلَمَ عَنْ عِیَاضِ ابْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ اَبِیْ سَعِیْدِ الْخُدْرِیِّ قَالَ خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْ اَضْحٰی اَوْ فِطْرٍ اِلَی الْمُصَلّٰی فَمَرَّ عَلَی النِّسَآءِ فَقَالَ یَا مَعْشَرَ النِّسَآءِ تَصَدَّقْنَ فَاِنِّیْ اُرِیْتُکُنَّ اَکْثَرَ اَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَا وَبِمَ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ تُکْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَکْفُرْنَ الْعَشِیْرَ مَا رَاَیْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَّدِیْنٍ اَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ اِحْدَاکُنَّ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ دِیْنِنَا وَعَقْلِنَا یَارَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ اَلَیْسَ شَهَادَةُ الْمَرْاَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلٰی قَالَ فَذٰلِکَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا اَلَیْسَ اِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟ قُلْنَ بَلٰی! قَالَ فَذٰلِکَ مِنْ نُقْصَانِ دِیْنِهَا

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدریؓ نے فرمایا رسول اللہ ﷺ عیدالاضحیٰ یا عیدالفطر کے موقع پر عیدگاہ تشریف لے گئے وہاں آپ عورتوں کی طرف گئے اور فرمایا اے بیبیو! صدقہ کرو! کیونکہ میں نے جہنم میں زیادہ عورتوں ہی کو دیکھا۔ انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ایسا کیوں ہے! آپ نے فرمایا کہ تم لعن طعن کثرت سے کرتی ہو اور شوہر کی ناشکری کرتی ہو، باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے، میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایک زیرک اور تجربہ کار مرد کو دیوانہ بنا دینے والا نہیں دیکھا، عورتوں نے عرض کی اور ہمارے دین اور ہماری عقل میں نقصان کیا ہے؟ یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا۔ کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے آدھے برابر نہیں ہے؟ انھوں نے کہا جی ہے آپ نے فرمایا بس یہی اس کی عقل کا نقصان ہے پھر آپ نے پوچھا کیا ایسا نہیں ہے کہ جب عورت حائضہ ہو تو نہ نماز پڑھ سکتی ہے نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عورتوں نے کہا ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔

تشریح: محدث ابن رشید وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے حسب عادت اس باب میں ایک مشکل وخفی بات کو ذکر کیا ہے اور واضح وجلی امر کو ترک کر دیا، کیونکہ نماز کا ترک عدم طہارت حائضہ کی وجہ سے ظاہر تھا، اور روزہ میں چونکہ طہارت شرط نہیں ہے اس لئے اس کا ترک محض تعبدی تھا، اس لئے اس کو خاص طور سے ذکر کرنا مناسب سمجھا (فتح الباری ۱/۲۷۸)

محقق عینی نے بھی یہی وجہ لکھی نیز لکھا کہ روزہ کا ذکر اس لئے بھی مناسب ہوا کہ ترک کے بعد اس کی قضا بھی ہے، اور نماز کی قضا نہیں ہے اس لئے اس کا ذکر اہم نہ تھا۔ مناسبت پہلے باب سے یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ کے احکام ہیں، اور مطابقت ترجمۃ الباب قولہ "ولم تصم" سے ہے (عمدہ ۲/۹۵)

اس پر اجماع امت ہے کہ حائضہ کے لئے نماز اور روزہ فرض ونفل سب ناجائز ہیں، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کی قضا نہیں، صرف روزہ کی قضا ہے (شرح المہذب ص ۲/۳۵۱) صرف خوارج[1] اس کے قائل ہیں کہ نماز کی بھی قضا کرے گی (المغنی لابن قدامہ ص ۱/۳۱۹، جمہور علماء سلف وخلف (امام ابوحنیفہ واصحاب امام مالک وشافعی، اوزاعی وثوری وغیرہ) کی رائے ہے کہ حیض والی پر وضو، تسبیح، ذکر وغیرہ بھی اوقات نماز وغیرہ میں ضروری نہیں ہے (شرح المہذب ص ۲/۳۵۳) البتہ حنفیہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور اپنے گھر کی مسجد یا جائے نماز پر کچھ دیر بیٹھ کر تسبیح وتہلیل میں مشغول ہونا مستحب ہے، اور فتاویٰ ظہیریہ میں یہ بھی ہے کہ بمقدار اداءِ فرض نماز بیٹھے، تا کہ نماز کی عادت نہ چھوٹے۔

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ان کا شمار چونکہ اہل سنت والجماعت میں نہیں ہے، اس لئے ان کا خلاف بے اثر ہے (مؤلف)

محقق عینی نے لکھا کہ بعض سلف سے منقول ہے وہ حائضہ کو ہر نماز کے وقت وضو کرنے اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر اللہ کرنے کو کہا کرتے تھے، حضرت عقبہ بن عامر، ومکحول سے بھی مروی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان عورتوں کا حیض کی حالت میں یہی طریقہ تھا۔ اور عبدالرزاق نے کہا مجھے یہ بات پہنچی ہے ہر نماز کے وقت ان کو یہ ہدایت کی جاتی تھی، لیکن عطاء نے کہا کہ مجھے یہ بات نہیں پہنچی یہ بات اچھی ہے، ابو عمر نے کہا کہ یہ بات ایک جماعتِ فقہاء کے نزدیک متروک ہے بلکہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، ابو قلابہ نے کہا:۔ ہم نے اس بارے میں تحقیق کی تو ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی، سعید بن عبدالعزیز نے کہا:۔ ہم اس کو نہیں پہچانتے، اور ہم تو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، منیۃ المفتی للحنفیہ میں ہے کہ حائضہ کیلئے اپنے گھر کی مسجد میں بیٹھ کر بمقدار ادائے صلوٰۃ تسبیح وتہلیل مستحب ہے تاکہ اس کی عادت نماز ختم نہ ہو جائے (عمدہ ص ۲/۱۳۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نظر حنفیہ میں صورت مذکورہ کا بنظر مصالح مذکورہ شرعیہ استحباب ہی ہے نیز اس کی قیمت واہمیت نا قابلِ انکار ہے، اور جو کچھ دوسرے حضرات کی رائیں محقق عینی نے لکھی ہیں وہ الگ نظریہ ہے، اس کو اسی کے لائق درجہ دیا جائے گا کیونکہ تسبیح وتہلیل وذکر اللہ کی قدر و قیمت مسلم ہے اور جب حالتِ حیض میں یہ چیزیں اس کے واسطے سب کے نزدیک جائز ہیں، اور وہ نماز و روزہ سے محروم ہو چکی ہے تو شریعت کے کم از کم درجۂ استحباب سے بھی اس کو روک دینا، شارع علیہ السلام کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا جن کی تعلیم "لا یزال لسانک رطبا بذکر اللہ" ہے (یہ حدیثِ ترمذی ہے کہ تمہاری زبان ہر وقت ذکرِ خداوندی سے تر رہنی چاہئے) نیز حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جس گھر میں ذکر اللہ ہو اور جس گھر میں نہ ہو ان دونوں کی مثال زندہ اور مردہ کی ہے (بخاری ومسلم) پھر خود حضورؐ کی شان بھی یہ ذکر ہوئی ہے کہ آپ اپنی تمام اوقات ذکرِ الٰہی میں مشغول رکھتے تھے۔ (بخاری شریف)

اس کے بعد گذارش ہے کہ اس استحبابِ حنفیہ کو حدیث "الیس اذا حاضت لم تصل ولم تصم" کے خلاف سمجھنا موزوں نہیں کیونکہ مقصد تلافی نہیں ہے، نماز تو اس کے ذمہ سے ساقط ہی کر دی گئی ہے۔ اس کی تلافی کا سوال بھی نہیں، اور روزہ کی قضا سے خود ہی تلافی ہو جائے گی، اس لئے اس استحبابِ ذکر کو تلافی کیلئے کسی نے بھی نہیں سمجھا، البتہ مصلحتِ ذکر اللہ اور عادتِ نماز کا باقی رکھنا ہے اور دوسرا بڑا فائدہ خدا کی یاد کا دوام اور اس کا ہمہ وقتی تحفظ ہے، جس کے فوائد و برکات کا حصول یقینی ہے اور گھر کو سرے سے ایک بڑے وقت کیلئے ذکر اللہ سے محروم کر دینا اس گھر کو بھی میت کے حکم میں کر دیتا ہے جو ایک مومن ومومنہ کی شان نہیں ہے بلکہ عجب نہیں کہ حنفیہ کی دقتِ نظر نے یہ فیصلہ حدیثِ مذکور ہی سے اخذ کیا ہو، یعنی حضور نے یہ فرما کر کہ ایک وقتِ خاص میں اتنی بڑی سعادتوں سے محروم ہونے کے سبب سے تمہارا دین ناقص ہو جاتا ہے، اس طرف اشارہ اور توجہ دلائی ہو کہ چھوٹی سعادتوں کے حصول سے غفلت نہ برتیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شرح الفاظ حدیث: "یا معشر النساء؟" لیث سے منقول ہے کہ معشر ہر اس جماعت کو کہتے ہیں جن کے احوال ومعاملات یکساں قسم کے ہوں۔ محقق عینی نے لکھا:۔ احمد بن یحییٰ سے منقول ہوا کہ معشر، نفر، قوم اور رہط سب کے معنی جماعت کے ہیں، ان ہی کے الفاظ سے ان کا کوئی مفرد نہیں ہے اور یہ سب صرف مردوں کیلئے بولے جاتے ہیں، مگر حدیث رسول میں معشر کا اطلاق عورتوں کیلئے ہوا، اس لئے احمد بن یحییٰ کی مذکورہ تحقیق نا قابلِ قبول ہے حافظ نے لکھا کہ شاید ان کی مراد مطلق لفظ سے ہو اور حالتِ تقیید میں عورتوں کیلئے بھی اطلاق جائز سمجھا ہو جیسے یہاں معشر النساء بولا گیا ہے، معشر کے جمع معاشرہ آتی ہے۔

اکثر عورتیں جہنم میں: "اُریتکن اکثر اھل النار" یعنی حق تعالیٰ نے مجھے دکھایا کہ تم میں سے زیادہ تعداد دوزخ میں داخل ہے، محقق عینی نے لکھا کہ یہ بات شبِ معراج میں حضور علیہ السلام کو دکھلائی گئی ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت ہے کہ مجھے دوزخ دکھلائی گئی تو میں نے دیکھا کہ اس میں اکثریت عورتوں کی ہے، حافظ نے لکھا کہ حدیث ابن عباسؓ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روایتِ مذکورہ کا واقعہ نمازِ کسوف کی حالت میں پیش آیا ہے، جیسا کہ جماعت نمازِ کسوف کے باب میں وضاحت کے ساتھ آئے گا (ان دونوں باتوں میں کوئی

تضاد نہیں۔ ممکن ہے دونوں مواقع پر آپ نے ایسا دیکھا ہوگا)

محقق عینی نے اس حدیث کے اشکال کا کہ ہر جنتی کو جنت میں دو بیویاں انسانوں میں سے ملیں گی (اگر جہنم میں عورتوں کی کثرت ہے تو جنت میں کثرت نہ رہے گی) جواب دیا کہ شاید یہ کثرت وقوعِ شفاعت کے بعد ہو جائے گی (یعنی مردوں کی طرح گنہگار عورتیں بھی جہنم میں داخل ہوں گی اور بہ نسبت مردوں کے وہ زیادہ بھی ہوں گی، جس کا لازمی نتیجہ جنت میں اس کے برعکس ہوگا، مگر کچھ سزا بھگتنے کے بعد جب شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے ان کا اخراج اور دخولِ جنت ہوگا تو عورتیں وہاں زیادہ ہو جائیں گی اس لئے ایک ایک جنتی کے نکاح میں دو دو آجائیں گی، مگر واضح ہو کہ جہنم کا کم سے کم عذاب بھی نہایت شدید اور ناقابلِ برداشت ہوگا حتیٰ کہ اس کے پہلے ہی لحہ میں انسان دنیا کی برسہا برس کی راحتوں اور نعمتوں کو بھول جائے گا، اس لئے احادیثِ شفاعت وغیرہ کی وجہ سے گناہوں پر جرأت نہ ہونی چاہئے کہ یہ خود ہزار گناہوں سے بڑا گناہ ہے۔ اعاذنا اللہ منہا

ایمان وکفر کا فرق: یہاں جو کچھ ذکر ہوا وہ ایمان والے مردوں اور عورتوں کا ہے کفار ومشرکین سے بحث نہیں، یعنی ایمان کے ساتھ ذرہ برابر بھی کفر وشرک نہ ہونا چاہئے ورنہ شرک وکفر کی ذرا سی آمیزش بھی ساری دولتِ ایمان کو برباد کر دیتی ہے، ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ (اللہ تعالیٰ شرک کی بخشش نہیں کریں گے اور اس کے سوا ہر چھوٹے بڑے گناہ کو بھی چاہیں گے تو بخش دیں گے)۔

الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانھم بظلم الآیہ، جو صحیح طور سے ایمان لائے، اور پھر کبھی بھی ایمان وعقائدِ صحیحہ کے ساتھ شرک وکفر کی کوئی بات نہ ملائی، تو صرف وہی خدا کے عذاب سے مامون ومحفوظ ہوں گے، اور صرف وہی خدا کے یہاں ہدایت یافتہ سمجھے جائیں گے، اس لئے ایمان وعقائد کی درستی سب سے پہلا اور نہایت عظیم الشان فریضہ ہے اس کے بعد اعمال کی درستی بھی بہت اہم ہے کہ گناہ اور بد اعمالیاں بھی خدا کے عذاب کی مستحق بناتی ہیں، اگرچہ وہ عذاب کفر وشرک کے ابدی عذاب کی طرح نہ ہوگا۔

علم وعلماء کی ضرورت: ایمان وعقائدِ صحیحہ کا تعلق چونکہ صرف علمِ صحیح سے ہے اس لئے علومِ نبوت کی تحصیل ضروری ہے، اگر یہ نہ ہو سکے تو علماءِ ربانیین سے تعلق اور استفادہ کرنا چاہئے، اور علماءِ دنیا، علماءِ سوء وناقص علم والوں سے بہت دور رہنا چاہئے، ان سے بجائے نفع کے نقصانِ دین ہوگا، اس زمانہ میں حضرت تھانویؒ نے اردو داں مسلمانوں کیلئے مکمل دین وشریعت کو نہایت سہل انداز میں پیش کر دیا ہے، اس سے فائدہ نہ اٹھانا بڑی محرومی ہے اس کے بعد مزید علمی ترقی کیلئے دوسرے اکابر علماء کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے، پھر چونکہ معصوم علماء بھی نہیں ہیں، اور بڑے بڑوں سے بھی بعض بعض غلطیاں ہوئی ہیں، اور ہوتی رہیں گی، اس لئے کسی غلطی کی وجہ سے بدگمانی یا بدگوئی کا ارتکاب ہرگز نہ کیا جائے اور ایسی اغلاط کی جب بھی علماءِ حق قرآن وسنت کے معیار پر پیش کر کے تصحیح کریں تو اس کو شرحِ صدر اور خوش دلی کے ساتھ قبول کر لینا چاہئے، واللہ الموفق لما یحب ویرضی۔

جہنم میں زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟

عورتوں کے اس سوال پر حضورِ اکرمؐ نے فرمایا دو بڑی وجہ سے، ایک تو یہ کہ تم بات بہانے دوسروں پر لعنت وپھٹکار کی بھرمار کرتی رہتی ہو، دوسرے تم اپنے شوہر وغیرہ محسنوں کی ناشکری کرنے کی عادی ہو، (یعنی تم چونکہ دوسروں پر لعنت وپھٹکار ڈالتی ہو، جس کے معنی خدا کی رحمت سے دور ہونے کے ہیں، اس لئے اسی جیسی سزا بھگتو گی کہ جہنم میں وہی جائے گا جو خدا کی رحمت سے ہزاروں کوس دور ہوگا، تم نے اپنی زبان کو خلافِ شریعت چلایا تھا اور دوسرے مسلمان مردوں عورتوں پر لعنت بھیجی تھی، جو کسی مسلمان مرد وعورت کیلئے جائز نہیں اور سخت گناہ ہے اس لئے سزا بھی ایسی ہی سخت ملے گی، دوسرے تم کسی محسن اور خصوصیت سے شوہر کے احسانات کی بے قدری کرتی ہو اور اس کو الٹا مکدر

کرتی ہو یا ذلیل کرتی ہو، اس لئے اس کے بدلہ میں تمہاری آخرت کی زندگی ذلت آمیز اور مکدر کر دی جائے گی، حدیث میں آتا ہے کہ عورتوں کی فطرت اس قدر احسان فراموش ہوتی ہے کہ ساری عمر ان کیساتھ بھلائی کرو، پھر کوئی بات بگڑ جائے تو کہیں گی، میں نے تم سے کبھی کوئی خیر اور بھلائی نہیں دیکھی (بخاری ص ۸۳۷، باب کفران العشیر)

اس کے بعد حضور علیہ السلام نے بنظرِ اصلاح عورتوں کے ایک[1] مزید نقص و عیب کا بھی احساس دلایا کہ میں نے کسی کو دین و عقل کی کمی کے باوجود تمہارے جیسا نہیں دیکھا کہ بڑے سے بڑے سمجھدار اور باتدبیر مرد کی عقل و خرد کو بھی خراب کر کے رکھ دیتی ہو (یعنی عورتوں کے مکر و کید اور ان کی فتنہ سامانی و ریشہ دوانیوں کے مقابلہ میں مردوں کی عقلیں بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں،

حدیث میں آتا ہے کہ میرے بعد مردوں کیلئے کوئی فتنہ عورتوں کے فتنہ سے زیادہ ضرر رساں نہ ہوگا، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان ہی کے ذریعہ سے شیطان کو مردوں کے ایمان و عقل پر چھاپہ مارنے کے مواقع زیادہ آسانی سے حاصل ہوتے ہیں۔ "والنساء حبالة الشیطان" (عورتیں شیطان کا جال ہیں)

نقصان دین و عقل کیا ہے؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا:۔ کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے آدھی مانی گئی؟ (کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے برابر ہوتی ہے اور اس کی وجہ بھی حق تعالیٰ نے بتلا دی کہ ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے گی۔ معلوم ہوا کہ ان میں بھول کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، جو ایک قسم کا نقصان عقل ہی ہے۔)

" اس پر عورتوں نے عرض کیا کہ حضورؐ نے صحیح فرمایا، آپ نے فرمایا، بس یہ ان کے نقصانِ عقل ہی کے سبب سے تو ہے پھر فرمایا:۔ کیا عورت حیض کے دنوں میں نماز و روزہ (جیسے عظیم ارکانِ دین) سے محروم نہیں ہو جاتی؟ عورتوں نے عرض کیا بیشک ایسا ہی ہوتا ہے، آپ نے فرمایا پھر یہ ان کے نقصانِ دین ہی کا سبب تو ہے۔

با کمال عورتیں

محقق عینی نے لکھا:۔ بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دنیا کی ساری ہی عورتیں عقل و دین کے لحاظ سے ناقص ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری حدیث سے عورتوں کے کمال کا بھی ثبوت ملتا ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا:۔ مردوں میں سے تو بہت سے لوگ باکمال ہوئے مگر عورتوں میں سے صرف دو کامل ہوئی ہیں۔ حضرت مریم بنت عمران (والدہ صاحبہ حضرت مسیح علیہ السلام، اور حضرت آسیہ بنت مزاحم (فرعون کی بیوی)۔

روایتِ ترمذی و مسند احمد میں چار کا ذکر ہے، فرمایا:۔ نساءِ عالمین میں سے چار ہی کا فخر و شرف تمہارے لئے بہت کافی ہے جو یہ ہیں:۔ حضرت مریم، حضرت آسیہ، حضرت خدیجہ، حضرت فاطمہؓ، اس کا جواب بعض علماء نے یہ دیا کہ کچھ افراد کی وجہ سے مذکورہ کلیہ پر اثر نہیں

---

[1] محقق عینی و حافظ ابن حجر نے اس موقع پر علامہ طیبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے پہلے تو استحقاقِ جہنم کی دو وجہ ذکر کیں، پھر بطور صنعت استتباع کے ان قابلِ مذمت باتوں کے ساتھ ایک اور قابلِ مذمت امر اور عجیب تر وصف بھی عورتوں کا ذکر فرمادیا کہ باوجود ان کے ناقصات العقل والدین ہونے کے بھی کامل العقل پختہ کار مردان کے مطیع و منقاد بننے پر مجبور ہو جاتے ہیں لیکن حافظؒ نے فیہ نظر کہہ کر اس توجیہ کو مرجوح قرار دیا ہے، پھر اپنی رائے لکھی کہ بظاہر یہ بات بھی عورتوں کے اکثر اہل النار ہونے کے اسباب میں سے بتلائی گئی ہے اس لئے کہ جب وہ ایک پختہ کار سمجھدار و مدبر عاقل مرد کی عقل و تدبیر کو بیکار کر کے رکھ دیتی ہیں، حتی کہ وہ نامناسب، ناجائز و غیر موزوں طریقہ اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو وہ بھی اس کے ناجائز فعل کے گناہ میں شریک ہو گئیں، بلکہ خود سببِ گناہ ہونے کی وجہ سے اس مرد سے بھی زیادہ گناہ کے بوجھ سے لدھ گئیں اور اس لئے دخولِ نار کی بھی زیادہ سزاوار ہوئیں۔ محقق عینی کی رائے یہ ہے کہ اس میں عورتوں کی مذمت سے زیادہ اظہارِ تعجب کا پہلو نمایاں ہے۔ (عمدہ ۲/۹۸، و فتح ص ۱/۲۹۸)

پڑتا کیونکہ وہ بہت کم اور نادر ہیں، دوا بہتر جواب یہ ہے کہ کسی بات کا حکم اگر کلی نوع پر بھی کیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کے ہر ہر فرد پر لاگو ہو جائے اور کچھ افراد بھی اس سے نہ بچ سکیں (عمدہ ص ۲/۹۸)

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر عورت صلاح وتقویٰ اور اخلاق فاضلہ سے مزین ہو تو وہ مرد کیلئے بہترین متاع دنیا ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے اور قرآن مجید میں بھی ایسی عورتوں کی مدح کی گئی ہے ارشاد ہے: **"فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله"** (نیک عورتیں شوہروں کی تابعدار ہوتی ہیں اور اللہ کے حکم کے موافق ان کے پیٹھ پیچھے مال وآبرو کی حفاظت کرتی ہیں۔

بحث مساواۃ مردوزن

اس سے پہلے آیت **الرجال قوامون على النساء** ہے، جس میں عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کی برتری وفضیلت واضح کی گئی ہے، اس کا شانِ نزول یہ ہے کہ ابتداء میں حضور علیہ السلام کا رجحان بھی مساوات کی طرف تھا، چنانچہ ایک صحابیہ نے اپنے شوہر کی بہت زیادہ نافرمانی کی تو اس نے ایک طمانچہ ماردیا، صحابیہ نے اس کی شکایت اپنے باپ سے کی، اور انھوں نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں مرافعہ کیا، آپ نے فیصلہ فرمایا کہ وہ شوہر سے بدلہ لیوے، اس وقت یہ آیت اتری کہ مردوں کا حق اوپر ہے، اس لئے بدلہ نہیں لے سکتی اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے کچھ چاہا اور اللہ تعالیٰ نے کچھ اور چاہا، اور جو کچھ اللہ نے چاہا وہی بہتر ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۴۹۱/ اوفوائد عثانی ص ۱۰۷)

رحمت دوعالم حضور علیہ السلام نہ صرف مرد وعورت کو مساوی درجہ دینا چاہتے تھے، بلکہ بعض امور میں ان کو ترجیح بھی دینا چاہتے تھے، چنانچہ فرمایا:۔ اپنی اولاد کو دینے میں برابری کیا کرو اور میں تو کسی کو فضیلت وترجیح دیتا تو عورتوں کو دیتا (انوار المحمود ص ۲/۳۵۷، بحوالہ بیہقی وغیرہ) پھر اس سے بھی زیادہ فضیلت عورتوں کیلئے یہ ثابت ہوئی کہ حضور علیہ السلام نے اپنے لئے دنیا کی تین محبوب ترین چیزوں میں سے ان کو بھی شمار فرمایا۔

عورتیں مردوں کیلئے بڑی آزمائش ہیں

حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہ تو ایک عام بات ہے مگر ان کے سبب تو انبیاء علیہم السلام تک بھی آزمائش میں مبتلا کئے گئے ہیں، اور چونکہ انبیاء کی آزمائش دوسروں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتی ہے، اور سب سے زیادہ سخت ابتلاء وہ ہے جو کسی کو اپنے گھر اور قبیلہ ہی کی طرف سے پیش آئے، اس لئے ہر نبی کی آزمائش عورتوں کی طرف سے بھی ضرور پیش آئی ہے، اسی قبیل سے حضور اکرمؐ کیلئے بیتِ نبوت کے اندر ہی افک کا واقعہ پیش آیا، جو آپ کی محبوب ترین زوجہ مطہرہ ومقدسہ کے بارے میں تھا، اس میں حکمت الٰہیہ حضور کا غیر معمولی صبر وضبط اور احکامِ شرع پر ثبات واستقامت اور اس کی حدود سے سرِ مو تجاوز نہ کرنے کا نمونہ دکھلانا تھا۔ ایسے ہی حضرت آدم علیہ السلام کو حضرت حواءؑ کی وجہ سے ملامتِ خداوندی کا مستوجب ہونا پڑا۔

حضرت نوح ولوط علیہما السلام کی بیویاں غیر مومن اور کافر تھیں، پھر حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی تو بدزبان بھی تھیں اور حضرت کو پاگل ومجنون کہتی تھیں، حضرت لوط کی بیوی گھر کے راز غیروں پر افشاء کرتی تھیں، اس کے باوجود...... اولوالعزم پیغمبروں کو مبتلا کیا گیا کہ صبر وبرداشت کریں، ان کے ساتھ ایک گھر میں رہیں، ساتھ کھائیں پئیں، اس سے بڑا ابتلاء ان کیلئے کیا ہوسکتا تھا، (تفصیل تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں دیکھی جائے) حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سارہ وہاجرہ کے جھگڑوں کی وجہ سے حضرت ہاجرہؑ کو لے کر گھر سے نکلنے پر مجبور ہوئے (حضرت یوسف علیہ السلام کو امراۃ عزیز کی وجہ سے جیسا کہ کچھ ابتلاءِ عظیم[1] پیش آیا سورہ یوسف میں اس کی تفصیل کافی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام

[1] اس واقعہ سے عورتوں کے قسما قسم مکروکید اور مردوزن کے اختلاط ویکجائی کے خطرناک نتائج پر بھی روشنی پڑتی ہے اور یہ کہ اگر عورت کسی برے ارادے پر اتر آئے تو وہ کس حد تک جاسکتی ہے، اور مرد کیلئے ایسی حالت میں بجز باری تعالیٰ کی دستگیری کے، اس کے شیطانی جال سے بچنے کی کوئی صورت نہیں بن سکتی، برخلاف اس کے حق تعالیٰ نے

کو بھرے مجمع میں عین خطبہ کے وقت ایک عورت نے تہمت لگائی، جو قارون کی سکھلائی بہکائی تھی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آزمائش حضرت والدہ ماجدہ مریمؑ کے ذریعہ ہوئی کہ ان کو لوگوں نے متہم کیا تھا (فیض الباری ص ۱۰۶/۴) چونکہ عورتوں کی وجہ سے گھر کے اندر فتنے سر اٹھاتے

نے عورتوں کو مردوں کی دراز دستیوں سے بچنے کیلئے بہت سے محفوظ قلعے اور بچاؤ کی صورتیں مہیا کردی ہیں، یہ اور بات ہے کہ خود عورتیں ہی اپنی ناسمجھی یا ناعاقبت اندیشی سے ان حصاروں کو توڑ کر بے کار بنادیں، حق تعالیٰ نے ضرورتوں کے پیش نظر باہمی رہن سہن اور معاشرہ کی صرف ایک شرط پر گنجائش دی ہے کہ مردوں کی عورتوں پر اور ان کی ان پر للچائی ہوئی نظریں نہ پڑیں، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ہرگز اجازت نہیں کیونکہ اس سے معاشرے کی تباہی اور دارین کی رسوائی ورو سیاہی لابدی ویقینی ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں امرأۃ العزیز اور اس کی ہم مشرب عورتوں کے نقصان عقل و دین کے مظاہرے اور ان کے تریا چرتر سب ہی سامنے آجاتے ہیں، پھر بھی صاحب ترجمان القرآن کی یہ اپج ناقابل فہم ہے کہ عورتیں تو نہایت معصوم ہوتی ہیں، اور صرف مرد ہی ان کو اپنے جال میں پھنسانے کی تدابیر کیا کرتے ہیں، نمبروار دیکھئے اور پھر انصاف سے فیصلہ کیجئے۔

(۱) سب سے پہلے جب حضرت یوسف علیہ السلام کے عالم جوانی کا آغاز ہوتا ہے تو مراودت کی ساری صورتیں عورت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔

(۲) حق تعالیٰ کے فضل و کرم سے عورت کی برائی و بے حیائی کے منصوبے ناکام ہوتے ہیں۔

(۳) عزیز مصر کے سامنے اس کی بیوی الٹا الزام حضرت یوسف علیہ السلام پر لگادیتی ہے جو بعد تحقیق غلط ثابت ہوتا ہے اور عزیز خود ہی پکار اٹھتا ہے کہ یہ سب کچھ عورتوں کے مکر ہیں، اور تمہاری چالیں تو غضب کی ہوتی ہی ہیں، اور اے عورت! تو ہی خطا کار ہے۔

(۴) شہر کی دوسری عورتیں بھی اس معاملہ سے اپنے خاص انداز میں دلچسپی لیتی ہیں تو عزیز کی بیوی ان کی چال پہچان لیتی ہے اور ان کو نیچا دکھانے کی تدبیر میں لگ جاتی ہے۔

(۵) وہ عورتیں بھی حسب اعتراف مولانا آزاد اپنے چرتر دکھلاتی ہیں۔

(۶) عزیز کی بیوی ان سب کے سامنے اعتراف کرتی ہے کہ میں نے اس جوان کو پھسلانے کی بہت کوشش کرلی مگر وہ ٹس سے مس نہ ہوا بلکہ کوہ استقامت بنا رہا۔

(۷) حضرت یوسف علیہ السلام عورتوں کے مسلسل اور ختم نہ ہونے والے مکر و کید کے سلسلہ سے گھبرا کر بارگاہ خداوندی میں ان کے ہٹانے کی دعا فرماتے ہیں۔

(۸) حضرت یوسف علیہ السلام کا خوف کہ عورتوں کے مکر و جال میں پھنس کر میں بھی کہیں جاہلوں اور کم عقلوں میں نہ ہو جاؤں۔

(۹) حق تعالیٰ کی طرف سے استجابت دعا اور عورتوں کے مکر و کید کا خاتمہ کرنا۔

(۱۰) حضرت یوسف کا قید خانہ سے بادشاہ کے نام پیغام میں بھی ظاہر کرنا کہ میرا رب ان عورتوں کے مکر و کید سے واقف ہے۔

(۱۱) دربار سلطانی میں امرأۃ عزیز کا اعتراف کہ میں نے ہی حضرت یوسف کو پھسلانے کی کوشش کی تھی اور وہ پکے راست باز تھے۔

(۱۲) حضرت یوسف کو جب یہ بات پہنچی کہ حقیقت نکھر کر سب کے سامنے آچکی ہے تو فرمایا:۔ میرا مقصد یہی تھا کہ قید خانہ چھوڑنے سے قبل ہی عزیز مصر کو اطمینان کرادوں کہ میری طرف سے اس کے معاملہ میں کوئی خیانت ہرگز نہیں ہوئی (یعنی جس کی غلطی و سعی خیانت تھی، وہ بھی معلوم ہوگئی کہ وہ خود اعتراف کرچکی ہے)

حضرت علامہ عثمانیؒ نے لکھا:۔ یعنی اتنی تحقیق و تفتیش اس لئے کرائی کہ پیغمبرانہ عصمت و دیانت بالکل آشکارا ہو جائے اور لوگ معلوم کرلیں کہ خائنوں اور دغابازوں کا فریب اللہ چلنے نہیں دیتا، چنانچہ عورتوں کا فریب نہ چلا، آخر حق حق ہو کر رہا۔ (فوائد ص ۳۱۲)

محدث ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بھی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے اور یہی قول مجاہد، سعید بن جبیر، عکرمہ، ابن ابی الہذیل ضحاک حسن قتادہ اور سدی کا بھی ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۴۸۱/۲) لیکن خود ابن کثیر نے بہ تبعیت اپنے استاذ حافظ ابن تیمیہؒ کے یہ مقولہ بھی امرأۃ العزیز کا قرار دیا ہے، اور چونکہ دونوں کے کلام میں کوئی فاصل نہیں ہے اس لئے ایک ہی کا کلام قرار دینے کو زیادہ صواب ثابت کرنے کی سعی کی ہے حالانکہ قرآن مجید میں بطور اختصار ایسے حذف و تقدیر کی مثالیں کم نہیں ہیں، دوسرے دونوں کے کلام میں بھی نمایاں فرق ہے، جو ایک پیغمبر اور عامی کے کلام میں ہونا بھی چاہئے، اور امرأۃ العزیز کی طرف سے عدم خیانت کا دعویٰ بھی باوجود اقرار مراودت وغیرہ بے محل ہے۔

تیسری تفسیر ابو حیان کی ہے کہ لم اخنہ کی ضمیر غائب کا مرجع بجائے عزیز کے حضرت یوسف ہوں یہ بھی بہت مستبعد ہے کیونکہ ان سے اس کا کوئی رشتہ و علاقہ تھا ہی نہیں، جس کے بارے میں امانت و خیانت کا سوال پیدا ہو اور اس کو بجائے اپنے شوہر کے حضرت یوسف علیہ السلام کو مطمئن کرنا مقدم یا ضروری ہوتا۔ حیرت ہے کہ محترم حضرت مولانا حفظ الرحمٰن صاحبؒ نے بھی اسی ابو حیان والی تفسیر کو اختیار کرلیا، جو سب سے زیادہ مرجوح اور غیر معقول ہے اور پھر آخر میں حضرت یوسف علیہ السلام کا مقولہ قرار دینے کی سب سے اعلیٰ توجیہ و تفسیر کو عام مفسرین کی تفسیر بتلایا، جو ہم لکھ چکے ہیں کہ اکابر امت کی تفسیر ہے۔

یہاں طباعت کی ایک اہم غلطی بھی ہوگئی ہے طبع پنجم ۵۸ء کے ص ۲۸۰ سطر ۱۹۔ اور طبع جدید عکسی ۶۵ء کے ص ۳۱۰ سطر ۳ میں بجائے ''اسی طرح عزیز کی جانب'' کے اسی طرح عزیز کی بیوی کی جانب چھپ گیا ہے، تفسیر مظہری اور تفسیر بیان القرآن حضرت تھانویؒ میں بھی ذلک لیعلم سے مقولہ حضرت یوسف علیہ السلام کا ہی قرار دیا گیا ہے وھو الحق وھو احق ان یتبع، واللہ الموفق جل مجدہٗ

نوٹ:۔ اوپر کی بحث پڑھ کر ناظرین احساس کریں گے کہ حدیث کی طرح تفسیری کام بھی پوری تحقیق کے ساتھ ہونا باقی ہے، جو اکابر امت مفسرین و محدثین کے ارشادات کی روشنی میں انجام دیا جائے۔ اور نئے تراجم و تالیفات نے اس ضرورت کو اور بھی نمایاں کردیا ہے، کیونکہ اگر ہم اسی طرح ترک قدیم واخذ جدید کی روشنی پر قائم رہے تو اصل قرآن کریم سے بہت دور ہوتے چلے جائیں گے۔ واللہ المستعان

ہیں اس لئے ظاہر ہے مرد سکون کی زندگی سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس کا وبال عورتوں پر پڑتا ہے، اسی لئے اسلام نے اس بلاءِ عظیم کا علاج صبر تجویز کیا ہے، اور انبیاء علیہم السلام کا اسوہ بھی پیش کر دیا ہے تاکہ اس علاج کو نا قابل عمل نہ سمجھا جائے اور غالباً اسی لئے حدیث میں آتا ہے "ما زال جبریل یو صینی بالنساء حتی ظننت انه سیحرم طلاقهن" (حضرت جبریل علیہ السلام مجھ کو ہمیشہ عورتوں کے ساتھ صبر و برداشت اور حسن سلوک کی نصیحت و تلقین کرتے رہے حتی کہ مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ شاید اب اجازتِ طلاق کی کوئی صورت ہی باقی نہ رہے گی) یعنی اخلاقی حدود کے آخری سرے تک جانا پڑے گا، تب کہیں اس اجازت کا فائدہ حاصل کیا جا سکے گا، اس سے پہلے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میں نے روایات میں دیکھا کہ حضرت حواؑ جب دنیا میں اتریں اور حیض کی صورت پیش آئی تو حضرت آدمؑ سے عرض کیا، انھوں نے جناب باری میں اس کی وجہ دریافت کی تو وحی سے بتلایا گیا کہ یہ بطورِ عتاب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ عتاب اس دائرِ دنیا کے ساتھ مخصوص ہے، جو یہاں آیا ہے وہ اس قسم کی تکالیف میں بطور عتاب الٰہی مبتلا ہوگا، پھر جو مکلّف انسان وجن یہاں کی زندگی میں کفر و معاصی کے ساتھ ملوث ہوگا وہ دارِ آخرت میں انواعِ عذاب کا بھی مستوجب ہوگا، اور جو ایمان اور اعمال صالحہ سے بہرہ ور ہوگا، دنیوی خرافات و ممنوعات لذات کو ترک کر کے دارِ آخرت کی طرف کوچ کر لے گا اور یہاں سے ہجرت کر کے اپنے وطنِ اصلی کی طرف لوٹ جائے گا، تو وہ اس عتاب کدہ سے نکل کر دار النعیم میں پہنچ جائے گا۔

مزید فرمایا کہ اسی طرح حضرت آدم و حوا علیہما السلام نے جب جنت میں ممنوع دانہ کھالیا، اور براز کی حاجت ہوئی تو حضرتِ حق نے ارشاد فرمایا کہ یہاں سے اتر جاؤ، یہ الواث ونجاستوں کی جگہ نہیں ہے، اس کی جگہ دنیا ہے، چنانچہ اسی وقت ان دونوں کو اعضاءِ بول و براز کی ضرورت وغایت کا بھی احساس ہوا جس کی طرف قرآن مجید میں آیت فلما ذا قا الشجرة بدت لهما سو اٰتهما (اعراف) اور آیت فا کلا منها فبدت لهما سو آتهما (طٰہٰ) سے اشارہ کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ترک صلوٰۃ وصوم کی وجہ

حیض ونفاس والی عورتیں ان حالتوں میں نہ نماز پڑھ سکتی ہیں نہ روزہ رکھ سکتی ہیں کیونکہ نماز کیلئے تو طہارت شرط ہے اور روزہ کا ترک تعبدی ہے کہ حکمِ خداوندی ہونے کی وجہ سے ترک ضروری ہے خواہ اس کی بظاہر کوئی وجہ ودلیل نہ بھی معلوم ہو، اور چونکہ ترکِ نماز کی وجہ ظاہر تھی اور ترکِ صوم کی وجہ مخفی اسی لئے امام بخاری نے صرف ترکِ صوم کا ذکر کیا ہے، دوسری وجہ امام بخاری کیلئے یہ ہو سکتی ہے کہ نماز کا ترک مطلقا تھا کہ اس کی پھر طہارت کے بعد قضاء بھی نہیں ہے، اور روزہ کی قضاء ہے اس لئے اس کو ذکر کیا (عمدہ ۲/۹۲)

حافظ نے لکھا:۔ محدث ابن رشید وغیرہ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ اپنی عادت پر چلے ہیں کہ مشکل کو واضح کیا اور واضح بات کو ترک کر دیا، کیونکہ ترک صلوٰۃ کی بات شرطِ طہارت کی وجہ سے واضح تھی، اور صوم میں چونکہ طہارت شرط نہیں اور اس کا ترک تعبدِ محض ہے اس لئے اس کو صراحت سے لکھا۔ (فتح ص ۱/۲۷۸)

لہ حضرت شاہ صاحب کا اشارہ اس طرف ہے کہ جنت کے لحاظ سے یہ دنیا محل انجاس والواث ہے، اگرچہ عالم آخرت کے لحاظ سے یہاں خیر وشر، طہارت ونجاست، ایمان وکفر اور طاعت ومعصیت کا مجموعہ ہے، یعنی اچھائی وبرائی ملی جلی ہے، پھر اس کے بعد عالمِ آخرت اور دار الجزاء میں دو عالم الگ الگ ہوں گے، ایک وہ جہاں صرف خیر، طہارت، تقدس، نیکی اور انواع واقسام کی نعمتیں ہوں گی وہ دار النعیم یا جنت کہلائے گی دوسرا وہ جہاں صرف شر، نجاست، تلوث، برائی اور انواع واقسام کے عذاب اور تکالیف ہونگی اس کو دار العذاب یا جہنم کہیں گے، اور یہ سارا علاقہ ساتویں آسمان تک جہنم کا ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور اس کے اوپر علاقہ جنت کا ہے اس لئے خدا کے نیک بندوں کو اس جہان سے ہجرت کر کے اوپر کے جہان میں پہنچنے کی سعی کرنی ہے، اور اس کا واحد طریقہ صحیح ومعتمد تعلیماتِ نبویہ پر عمل پیرا ہونا ہے یہ بھی حضرتؒ فرمایا کرتے تھے کہ الحمد للہ ہمیں اور ہمارے اکابر کو علوم نبوت کی صحیح روشنی ملی ہے اگرچہ عمل کے میدان میں ہمارے اندر بھی بہت سی کوتاہیاں آگئی ہیں، ان کو دور کرنے کی فکر علماء وعوام سب کو کرنی چاہئے۔ اللّٰھم وفقنا لما تحب و ترضی

محقق امام الحرمین شافعیؒ نے بھی یہی کہا کہ عدمِ صحتِ صلوٰۃ معقول المعنی ہے نماز میں شرطِ طہارت کی وجہ سے، اور روزہ کا صحیح نہ ہونا غیر مدرک المعنی امر ہے (نقلہ النووی فی شرح المہذب)

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس بارے میں ان سب سے الگ ہے آپ نے فرمایا کہ طہارت دونوں میں ضروری ہے بلکہ سب عبادات میں اس کی رعایت ہے، چنانچہ حج کے بعض مناسک میں بہ تصریح فقہاء واجب ہے اور بعض میں سنت ہے جیسے سترِ عورت کہ وہ اگرچہ خارج اور اکثر احوال میں بھی فرض ہے، مگر خاص طور سے نماز و واجباتِ حج میں بھی شرط کے درجہ پر رکھی گئی ہے، اس طرح گویا اسلام کی دو بڑی عبادتوں میں تو طہارت کا ضروری ہونا تسلیم ہو چکا، اور مجھ پر یہ امر بھی واضح ہوا ہے کہ وہ روزہ میں بھی شرعاً ملحوظ و معتبر ہے اگرچہ کسی کو اس پر تنبہ نہیں ہوا ہے اور اسی کی طرف جنبی کے بارے میں حدیث **لا صوم لہ** اور پچھنے لگوانے کیلئے حدیث **افطر الحاجم و المحجوم** میں اشارہ ہے، اور یہ ایسا ہے جس طرح روزہ میں غیبت افطارِ معنوی ہے کیونکہ یہ معنی اکلِ لحم ہے، اگرچہ حسًا نہیں ہے۔

غرض جس طرح غیبت سے روزہ میں بنظرِ معنوی کمی آجاتی ہے، مگر نظرِ فقہی میں نہیں آتی اسی طرح میرے نزدیک عدمِ طہارت سے بھی معنوی و باطنی نقص ہر عبادت میں آجاتا ہے، اور ساری عبادتوں کا کمال طہارت کو مقتضی ہے لہٰذا جس طرح حدث منافی صلوۃ ہے، منافی صوم بھی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ منافات کی نوعیت جدا جدا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیقِ مذکور کی تائید علامہ محقق محدث کاشانی صاحبِ بدائع سے بھی ملتی ہے، انھوں نے لکھا جنبی کا روزہ صحیح اور حیض و نفاس والی کا غیر صحیح اس لیے ہے کہ حیض و نفاس کی حالت، حدث سے زیادہ شدت و غلظت[1] لئے ہوئے ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شرعاً تنگی و مشقت اٹھادی گئی ہے، ظاہر ہے کہ اوّل تو عورتیں خود ہی ضعیف الخلقت اور کمزور ہوتی ہیں، پھر دمِ حیض و نفاس جاری ہونے کی حالت میں اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں روزہ کی بھی مکلّف ہوتیں تو ان پر بڑی مشقت پڑ جاتی، اس لئے اس حالت میں ان کو اس فریضہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا، بخلاف جنبی کے کہ اس کو روزہ رکھنے میں کوئی تنگی و مشقت نہ ہوگی۔

صاحبِ بدائع کی دونوں توجیہ عمدہ ہیں، اور پہلی توجیہ سے حضرت شاہ صاحب کی بات بھی اور زیادہ روشنی میں آگئی کہ عدمِ طہارت کے مراتب پر بھی نظر ہونی چاہئے، مثلاً ایک عدمِ طہارت حدث اصغر (بلا وضو) کی ہے کہ نماز تو نہیں پڑھ سکتے، قرآن مجید پڑھ سکتے ہیں، مسجد وغیرہ میں داخل ہو سکتے ہیں، وغیرہ دوسری حدث اکبر (جنابت) کی ہے کہ تلاوت بھی نہیں کر سکتے، نہ مسجد وغیرہ میں جا سکتے ہیں مگر روزہ رکھ سکتے ہیں، تیسری عدمِ طہارت حالتِ حیض و نفاس کی ہے، جو جنابت سے بھی آگے ہے کہ اس میں روزہ بھی درست نہیں،

جن علماء کی نظر مراتبِ اشیاء اور مراتبِ احکام شرع پر ہے، وہ ان توجیہات کی قدر کریں گے۔

روزہ کی قضا کیوں ہے

حالت حیض و نفاس کی نمازیں قضا نہیں کی جاتیں، پھر صرف روزوں کی قضا کیوں ہے، امام الحرمین نے اس میں بھی کہا کہ ہم اس فرق کی وجہ نہیں جانتے، شریعت کا حکم ہے اور اس کا اتباع بغیر ادراک فرق بھی ضروری ہے جیسا کہ ۱۳ باب کے بعد باب "**لا تقضی الحائض الصلوۃ**" میں حضرت عائشہؓ کا جواب آئے گا کہ ہمیں قضاء صوم کا حکم کیا جاتا تھا اور قضاء صلوٰۃ کا حکم نہیں کیا جاتا تھا، ابوالزناد نے کہا کہ بہت سے شرعی احکام خلافِ رائے بھی ہوتے ہیں اور یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجرؒ نے بھی بابِ تقضی الحائض المناسک کلھا میں لکھا کہ حائضہ کا حدث، جنبی کے حدث سے اغلظ ہے۔ (فتح ص ۲۸۰/۱) محدث خطابی نے بھی لکھا کہ جنبی کی طرح حائضہ کیلئے بھی قراءۃ قرآن جائز نہیں کیونکہ اس کا حدث جنابت کے حدث سے اغلظ ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۲۴)

علامہ نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ نمازیں زیادہ قضا ہوتیں اور ان کی قضا دشوار تھی اس لئے معاف ہوئی، روزے سال بھر میں چند ہی قضا ہوتے ہیں ان کی قضا میں دشواری نہ تھی، اس لئے حکم ہوا۔ ہمارے فقہاءِ حنفیہ نے بھی اکثر یہی وجہ لکھی ہے (عمدہ ص ۱۳۳/۲ و انوار المحمود ۱۱۳/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ طہارت کے بعد وقتی نمازوں کے ساتھ حالت حیض ونفاس کی قضاء نمازوں کا بھی حکم ہوتا تو عمل ڈبل ہو جاتا اور اس کا شاق ہونا ظاہر ہے بخلاف روزہ کے کہ وہ سال کے باقی خالی گیارہ مہینوں میں بلا مشقت قضا کئے جا سکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟

بحث یہ ہے کہ جب حالت حیض منافی صوم تھی اور اس لئے اس پر حکم صوم کا اجراء بھی نہیں ہوا تو قضاء کیسی؟ قضا تو عدم اداء کی تلافی کیلئے ہوتی ہے، جب وقت پر وہ ادا کی مکلف نہ تھی تو قضا کیونکر لازم ہوئی؟

اس کا جواب ان حضرات کی تحقیق پر تو واضح ہے جو کہتے ہیں کہ قضا کا وجوب امرِ جدید سے ہوا کرتا ہے۔ اور ہمارے جمہور مشائخ کے قول پر اس طرح ہے کہ صرف سبب وجوب کا تحقق ہی وجوب قضاء کے لئے کافی ہے، حکمِ ادا کی ضرورت نہیں، یہاں سببِ وجوب روزہ کا وقت ہے یعنی ایامِ رمضان المبارک جس طرح نماز کا سبب وجوب اوقاتِ صلوٰۃ ہوتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

استنباط احکام: حدیث الباب کے تحت بحث کافی طویل ہوگئی تاہم محقق عینیؒ نے عنوان بالا کے ذیل میں جو اہم افادات لکھے ہیں، ان کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں، اس لئے وہ نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) میدان[۱] مصلی العید (عیدگاہ) کی طرف امام کا قوم کے ساتھ نکلنا، نماز عید کیلئے مستحب ہے صدر اول کے لوگ اسی پر عمل کرتے تھے، پھر جامع مسجدوں کی کثرت ہو جانے پر مذکورہ تعامل پر اثر پڑا، مگر پھر بھی بہت سے بلاد میں یہ عمل (بستی سے باہر میدان میں نماز عید پڑھنے کا) متروک نہیں ہوا،

(۲) صدقہ وخیرات کی رغبت دلانے کا حکم معلوم ہوا، کیونکہ یہ افعال خیرات ومبرات سے ہیں اور حسنات سیئات کو محو کرتی ہیں، خصوصاً عیدین کے موقع پر اس حکم کی زیادہ اہمیت اس لئے ہے کہ اغنیاء وفقراء یکجا ہوتے ہیں، فقراء و یتامیٰ اور مساکین مرد وعورت امراء واغنیاء کے تمول اور لباس فاخرہ وغیرہ کو دیکھ کر حسرت وافسوس کرتے، اس لئے ان کے پاس بھی امداد وصدقات کی وجہ سے اچھے لباس اور خورد ونوش کا سامان ہوگا، اور حضورؐ نے خاص طور سے صرف عورتوں کو اس حکم میں خطاب اس لئے کیا کہ ان میں عام طور سے بخل کی صفت زیادہ ہوتی ہے اور صدقہ کے اجر وثواب کا علم واستحضار کم ہوتا ہے۔

(۳) ایام عید میں عیدگاہ کی طرف عورتوں کے بھی جانے کا جواز معلوم ہوا تاکہ وہ نماز ودعا میں شریک ہوں، لیکن علماء امت نے فیصلہ کیا کہ یہ جواز حضور اکرمؐ کے زمانۂ مبارکہ تک تھا، اب جوان عورت کو عیدگاہ کیلئے گھر سے نہ نکلنا چاہئے اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر حضور اکرمؐ وہ حالات ملاحظہ فرماتے جو آپ کے بعد عورتوں کیلئے پیدا ہوئے تو ان کو مساجد کی حاضری سے روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو ممانعت ہوگئی تھی محقق عینی نے لکھا۔ یہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد حضور علیہ السلام کے بعد بہت ہی کم عرصہ کا ہے اور اب تو نعوذ باللہ حالت بہت ہی ناگفتہ بہ ہوگئی ہے، اس لئے عورتوں کے نکلنے کا جواز کسی طرح نہیں ہو سکتا خصوصاً مصری عورتوں کے لئے جن کا حال سب کو معلوم ہے۔

عورتوں کے لئے عیدگاہ جانے کا مسئلہ

توضیح میں ہے کہ ایک جماعت ان کیلئے اس کو جائز سمجھتی ہے، ان میں حضرت ابوبکر علی، ابن عمر[۲] وغیرہم ہیں، دوسرے حضرات نے

---

[۱] عید کی نماز بستی سے باہر کھلے میدان میں پڑھنا مستحب ہے جس کیلئے جبّانہ کا لفظ آتا ہے اس کے معنی بے درخت کی بلند وہموار زمین اور صحراء کے ہیں، جمع جبانین، حضور اکرمؐ نے بعد ہجرت مدینہ طیبہ سے باہر سات جگہوں پر نماز پڑھی، اور آخر میں جہاں نماز پڑھی، وہیں بعد کو بھی پڑھی جاتی رہی (عمدۃ الاخبار فی مدینۃ المختار میں تفصیل ہے) حضور اکرمؐ نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ عیدگاہ میں نہ کوئی تعمیر ہونی چاہئے نہ کوئی خیمہ لگنا چاہئے، سترہ کیلئے حضور اکرمؐ نیزہ کا استعمال کرتے تھے اس کی جگہ دیوار قبلہ ہو سکتی ہے، اس سے زیادہ تعمیر کا اہتمام داخلِ اسراف اور خلاف سنت ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

[۲] حافظ نے لکھا: حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے اہل وعیال میں سے جن کو بھی عیدگاہ لے جا سکتے تھے، لے جایا کرتے تھے، لیکن اس سے یہ بات صراحۃً

منع فرمایا، جن میں حضرت عروہ، قاسم، یحیٰی بن سعید انصاری، امام مالک وابو یوسف ہیں، امام ابو حنیفہ سے اجازت وممانعت دونوں کی روایت ہے، اور بعض حضرات نے جوان عورتوں کیلئے ممانعت کی، بچیوں اور بوڑھیوں کیلئے نہیں، امام مالک وابو یوسف کا یہی مذہب ہے، امام طحاوی نے فرمایا کہ ابتداءِ اسلام میں عورتوں کیلئے نکلنے کا حکم دشمنوں کی نظر میں تکثیرِ سوادِ مسلمین کی غرض سے تھا، میں کہتا ہوں کہ اسی کے ساتھ وہ زمانہ امن کا بھی تھا اور آج کل امن بہت کم ہے اور مسلمانوں کی تعداد بھی بہت ہوگئی ہے (اس لئے تکثیرِ سواد کی غرض فوت ہوگئی) اب ہمارے اصحابِ حنفیہ کا مذہب وہ ہے جو صاحبِ بدائع نے لکھا ہے:۔ "سب فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا کہ نمازِ عیدین و جمعہ و دیگر نمازوں کیلئے جوان عورتوں کو نکلنے کی رخصت واجازت نہیں ہوگی۔ لقوله تعالى و قرن فى بيوتكن (اپنے گھروں میں گڑی بیٹھی رہو) دوسرے یہ کہ ان کا گھر سے نکلنا فتنوں اور خرابیوں کا سبب ہوگا، البتہ بوڑھی عورتیں عیدین کیلئے نکل سکتیں ہیں اگرچہ افضل ان کیلئے بھی بلا خلاف یہی ہے کہ کسی نماز کیلئے بھی نہ نکلیں، پھر وہ اگر جائیں تو بروایتِ حسن عن الامام ابی حنیفہ نمازِ عید پڑھیں گی، اور امام ابو یوسف نے امام صاحب سے یہ روایت

ثابت نہیں ہوئی کہ جن کو وہ لے جاتے تھے، ان پر نماز کا وجوب بھی تھا بلکہ حضرت ابن عمرؓ سے ممانعت بھی مروی ہے، اس لئے احتمال ہے کہ دو حالتوں کیلئے الگ الگ رائے بھی جائے (فتح الباری ص ۲/۳۲۱،) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت ابن عمرؓ نے بھی بعد کو فتنوں کی وجہ سے عورتوں کے نکلنے کے بارے میں رائے بدلی ہو۔

حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا:۔ میں آج کل عورتوں کا عیدین میں نکلنا ناپسند کرتا ہوں۔ پس اگر کوئی عورت نکلنے پر اصرار ہی کرے تو اس کے شوہر کو چاہئے کہ اپنے معمولی کپڑوں میں اور بغیر زینت کے نکلنے کی اجازت دے دیں، اگر وہ اس طرح تیار نہ ہو تو شوہر کو بالکل روک دینے کا حق واختیار ہے، حضرت سفیان ثوریؒ سے مروی ہے کہ انھوں نے بھی اپنے زمانہ میں عورتوں کا عیدگاہ کی طرف نکلنا مکروہ قرار دیا ہے (کتاب الآثار امام محمد بحاشیہ مولانا ابی الوفا افغانی ص ۱/۵۴۹، وکذا حکاہ الترمذی عنہما اور امام مالک، ابو یوسف سے بھی کراہت منقول ہے اور ابن قدامہ نے نخعی سے بھی کراہت مطلقاً نقل کی ہے، ابن ابی شیبہ نے نخعی سے جوان عورت کیلئے کراہت نقل کی ہے (مرعاۃ ص ۲/۳۳۲، اس زمانہ کے اہل حدیث حضرات نے قاضی شوکانی وابن حزم کے اتباع میں جوان عورتوں کیلئے بھی عیدگاہ جانا بلا کراہت جائز کہا ہے، اور یہ اس زمانہ شرور وفتن کے لحاظ سے نہایت ہی غیر محتاط رائے ہے، خصوصاً ایسے دارالحرب کے باشندوں کیلئے جہاں مسلمانوں کی جان ومال وآبرو کی حفاظت کی طرف سے حکومت اور غیر مسلم اکثریت دونوں لاپرواہ ہوں، اس قسم کے مسائل میں دیار کفر واسلام کے جلی وخفی فروق کو نظر انداز کردینا بہت بڑی غلطی ہے، اللہ تعالیٰ علماء کو صحیح وفہم مستقیم سے نوازے آمین۔

صاحب مرعاۃ نے یہ بھی لکھدیا کہ جوان خوبصورت عورتوں کیلئے بھی اگر مفاسدِ زمانہ سے امن ہو تو ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ ان کیلئے مستحب ہے اور یہی قول راجح ہے الخ (مرعاۃ ص ۲/۳۳۲)

سوال یہ ہے کہ مفاسدِ زمانہ سے امن کہاں حاصل ہے؟ اور جب اس کا وجود ہی سرے سے نہیں ہے تو جواز واستحباب کے فتوے کس لئے دیئے جاتے ہیں؟ حق یہ ہے کہ فقہاء حنفیہ کا مسلک اس بارے میں بہت ہی زیادہ محتاط اور اصول شرعیہ کے مطابق ہے، محقق ابن ہمام نے فرمایا کہ عید کیلئے صرف بوڑھی عورتیں نکل سکتی ہیں، جوان نہیں، محدث ملا علی قاری نے کہا کہ یہی فیصلہ عدل واعتدال کا مظہر ہے بلکہ یہ قید بھی بڑھانی چاہئے کہ وہ بوڑھی عورتیں بھی اس قدر عمر رسیدہ ہوں کہ مرد ان میں رغبت نہ کریں، پھر وہ نکلیں بھی بہت معمولی لباس میں اور اپنے شوہروں کی اجازت سے مفاسد سے بھی امن ہو، مردوں سے اختلاط بھی نہ کریں، زیور ولباس کی نمائش، خوشبو، بناؤ سنگھار، بے حجابی وغیرہ سے بھی پوری طرح احتیاط کریں۔

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ملازمات البیوت بھی نہ نکلیں یعنی جو عورتیں دوسری ضرورتوں سے باہر نہیں نکلتیں وہ بھی احتیاط کریں، اور عید کیلئے گھر سے نہ نکلیں۔ یہی ان کیلئے بہتر ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام صاحب سے آخری روایت عدمِ خروج ہی کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اگرچہ حضرت عائشہؓ کے قول منع کو صریح فتوے کی حیثیت میں تسلیم نہیں کیا، تاہم لکھا:۔ اولیٰ یہی ہے کہ عورتوں کے عید کیلئے نکلنے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ خاص کریں کہ نہ خود ان پر فتنوں کا ڈر ہو، نہ ان کی وجہ سے دوسرے فتنہ میں مبتلا ہوں، اور ان کے وہاں جانے سے کوئی دوسری خرابی بھی پیش نہ آئے اور نہ راستوں میں اور جمع ہونے کے مقامات (مساجد یا عیدگاہ میں مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط یا مزاحمت ہو (فتح الباری ص ۲/۳۲۱)

یہ حافظ کا فیصلہ باوجود اس کے ہے کہ امام شافعیؒ اپنی کتاب الام میں لکھ چکے:۔ میں بوڑھی اور غیر قبول صورت عورتوں کیلئے نماز کی شرکت کو پسند کرتا ہوں اور عیدین کی حاضری کو اور بھی زیادہ محبوب رکھتا ہوں۔ معلوم ہوا کہ سب سے زیادہ ائمہ حنفیہ ہی نے اس مسئلہ کی نزاکت کو سمجھا، اور احادیث وآثار کی غرض وغایت دریافت کی اور بالآخر شافعیہ میں سے بھی حافظ ابن حجر وغیرہ کو وہی بات ماننی پڑی جو فسادِ زمانہ کی وجہ سے حضرت عائشہ، ابن عمر، عبداللہ بن مبارک، امام نخعی اور ائمہ حنفیہ وامام مالک وغیرہ نے اختیار کی تھی، اور فی زمانہ تو عورتوں کے عیدگاہ کی طرف نکلنے کے استحباب یا جواز کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم "مؤلف"

کی کہ نماز نہیں پڑھیں گی، بلکہ صرف تکثیر سوادِ مسلمین کریں گی اور ان کی دعا میں شرکت سے نفع حاصل کریں گی کہ حدیثِ ام عطیہ میں ہے:۔رسول ﷺ بالغ لڑکیوں اور کنواریوں پردہ نشین عورتوں اور حیض والی عورتوں کو بھی عیدگاہ کی طرف نکلنے کی ہدایت فرمایا کرتے تھے، پھر حیض والیاں عیدگاہ سے علیحدہ متصل جگہ میں جمع ہوتی تھیں، اس طرح مبارک و باخیر تقریب و اجتماع عید میں شرکت کرتیں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں ساتھ ہوتی تھیں (بخاری و مسلم) اس وقت حضور علیہ السلام نے یہ بھی فرمایا تھا کہ خدا کی بندیوں کو اس کی مساجد میں حاضری سے مت روکو (بخاری و مسلم) ابوداؤد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ سادہ استعمالی کپڑوں میں نکلیں اور عطروخوشبو میں بسی ہوئی نہ ہوں۔

شرح المہذب للنووی میں ہے کہ جوان عورت کیلئے عید کے واسطے نکلنا مکروہ ہے، اور ایسے ہی وہ عورت بھی جس کی طرف مردوں کو رغبت ہو، کیونکہ ایسی عورتوں کے باہر نکلنے سے وہ خود بھی فتنوں میں مبتلا ہوسکتی ہیں اور ان کی وجہ سے مرد بھی مبتلا ہوسکتے ہیں

(۴) معلوم ہوا کہ عورتوں کی نصیحت ووعظ کیلئے امامِ وقت یا جب وہ موجود نہ ہو تو اس کا نائب الگ وقت وموقع دے سکتا ہے۔

(۵) نصیحت کے موقع پر سخت لہجہ اور الفاظ بھی استعمال ہوسکتے ہیں تاکہ سامعین برے اطوار وعادات ترک کرنے پر آمادہ ہوں، اور ننگ انسانیت اوصاف کو ترک کریں۔

(۶) نصیحت کے موقع پر کسی شخص معین پر طعن نہ چاہئے، بلکہ عام الفاظ اور مبہم خطاب کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

(۷) صدقہ کرنے سے عذاب الٰہی دفع ہوتا ہے اور اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔

(۸) انکار نعمتِ خداوندی حرام ہے، اور کفرانِ نعمت مذموم ہے۔

(۹) مومن پر لعن وطعن کرنا اور سب وشتم حرام ہے، اگر ایسا بار بار کریگا تو سخت گناہ کبیرہ کا مستحق ہوگا۔

(۱۰) کفر کا اطلاق حدیث الباب میں گناہوں پر ہوا حالانکہ ان کا مرتکب ملت سے خارج نہیں ہوجاتا تاکہ ایسے امور سے احتراز میں غفلت نہ ہو اور ایسا کرنے والے کو سخت بڑا سمجھا جائے، یہ بھی معلوم ہوا کہ کفر کا اطلاق غیر کفر پر ہوسکتا ہے۔

(۱۱) ایک شاگرد اور چھوٹا آدمی اپنے استاد یا بڑے سے کسی بات کو سوالات کرکے اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، جیسے یہاں عورتوں نے حضور علیہ السلام سے سوالات کرکے وضاحت طلب کی۔

(۱۲) معلوم ہوا کہ شہادت کا بڑا مدار عقل پر ہے، اسی لئے عورت کی شہادت مرد سے نصف قرار پائی۔

(۱۳) مساکین واہل حاجت کیلئے شفاعت وسفارش کرنا مستحب ہے اور ان کیلئے دوسروں سے سوال بھی کرسکتا ہے، لہٰذا جن لوگوں نے کہا کہ دوسروں کیلئے بھی سوال کرنا مکروہ ہے وہ صحیح نہیں (البتہ اپنے لئے سوال کرنے سے حتی الامکان پرہیز کرے اور بغیر شدید ضرورت کے اس سے بچے کہ اس کو شریعت نے بہت مذموم قرار دیا ہے)

(۱۴) حدیث الباب سے امت کیلئے حضور اکرمؐ کے خلق عظیم، صفح جمیل اور غیر معمولی رحمت ورأفت کا ثبوت ہوا کہ عذاب خداوندی سے نجات دلانے اور رحمت خداوندی سے قریب کرنے ہی کی فکر میں رہتے تھے۔ علیہ افضل الصلوات واشرف التحیات (عمدۃ القاری ص ۹۹/۲)

بَابٌ تَقْضِی الْحَائِضُ الْمَنَاسِکَ کُلَّهَا اِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَیْتِ وَقَالَ اِبْرَاهِیمُ لَا بَاْسَ اَنْ تَقْرَاَ الْاٰیَةَ وَ لَمْ یَرَا بْنُ عَبَّاسٍ بِالْقِرَآئَةِ لِلْجُنُبِ بَاْسًا وَّ کَانَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ یَذْکُرُ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ اَحْیَانِهٖ وَقَالَتْ اُمُّ عَطِیَّةَ کُنَّا نُؤْمَرُ اَنْ نُّخْرِجَ الْحُیَّضَ فَیُکَبِّرْنَ بِتَکْبِیْرِهِمْ وَیَدْعُوْنَ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَخْبَرَنِیْ اَبُوْ سُفْیٰنَ اَنَّ هِرَقْلَ دَعَا بِکِتَابِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَاَهٗ فَاِذَا فِیْهِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَیٰٓاَهْلَ الْکِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِکَ بِهٖ شَیْئًا اِلٰی قَوْلِهٖ مُسْلِمُوْنَ وَقَالَ عَطَآءٌ عَنْ جَابِرٍ حَاضَتْ عَائِشَةُ فَنَسَکَتِ الْمَنَاسِکَ کُلَّهَا غَیْرَ الطَّوَافِ بِالْبَیْتِ وَلَا تُصَلِّیْ وَقَالَ الْحَکَمُ اِنِّیْ لَاَذْبَحُ وَاَنَا جُنُبٌ وَقَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ.

(حائضہ بیت اللہ کے طواف کے علاوہ حج کے باقی مناسک پورے کرے گی، ابراہیم نے کہا کہ آیت کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور ابن عباسؓ جنبی کیلئے قرآن مجید پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے اور نبی کریمؐ ہر وقت ذکر اللہ کیا کرتے تھے، ام عطیہ نے فرمایا ہمیں حکم ہوتا تھا کہ ہم حائضہ عورتوں کو (عید کے دن) باہر نکالیں پس وہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہتیں اور دعا کرتیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ ان سے ابوسفیان نے بیان کیا کہ ہرقل نے نبی کریمؐ کے مکتوب گرامی کو طلب کیا اور اسے پڑھا۔ اس میں لکھا تھا (ترجمہ) شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے، اور اے اہل کتاب ایک ایسے کلمہ کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کہ ہم خدا کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں خداوند تعالیٰ کے قول مسلمون تک عطا نے جابر کے حوالہ سے بیان کیا کہ حضرت عائشہؓ کو (حج میں) حیض آ گیا تو آپ نے تمام مناسک پورے کئے سواء طواف بیت اللہ کے اور نماز بھی آپ نہیں پڑھتی تھیں، اور حکم نے کہا ہے میں جنبی ہونے کے باوجود ذبح کروں گا اور خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے نہ کھاؤ۔

(۲۹۶) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَیْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُالْعَزِیْزِ بْنُ اَبِیْ سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ ابْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لَا نَذْکُرُ اِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ طَمِثْتُ فَدَخَلَ عَلَیَّ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَاَنَا اَبْکِیْ فَقَالَ مَا یُبْکِیْکِ قُلْتُ لَوَدِدْتُّ وَاللّٰهِ اَنِّیْ لَمْ اَحُجَّ الْعَامَ قَالَ لَعَلَّکِ نُفِسْتِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَاِنَّ ذٰلِکَ شَیْءٌ کَتَبَهُ اللّٰهُ عَلٰی بَنَاتِ اٰدَمَ فَافْعَلِیْ مَا یَفْعَلُ الْحَآجُّ غَیْرَ اَنْ لَّا تَطُوْفِیْ بِالْبَیْتِ حَتّٰی تَطْهُرِیْ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہؐ کے ساتھ حج کیلئے اس طرح نکلے کہ ہماری زبانوں پر حج کے علاوہ اور کوئی ذکر نہیں تھا۔ جب ہم مقام سَرِف پہنچے تو مجھے حیض آ گیا (اس حادثہ پر) میں رو رہی تھی کہ نبی اکرم تشریف لائے، آپ نے پوچھا کہ رو کیوں رہی ہو؟ میں نے کہا کاش! میں اس سال حج کا ارادہ ہی نہ کرتی، آپ نے فرمایا شاید تمہیں حیض آ گیا ہے۔ میں نے کہا جی ہاں! آپ نے فرمایا یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دی ہے اس لئے تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ طواف بیت اللہ کے علاوہ حاجیوں کی طرح تمام اعمال انجام دو۔

تشریح: حسبِ تحقیق حافظ عینیؒ اس باب کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں ترکِ صوم کا ذکر تھا جو فرض ہے، اور یہاں ترکِ طواف کی صورت مذکور ہے جو رکن حج اور فرض بھی ہے، معلوم ہوا کہ حائضہ عورت کیلئے شریعت میں ترکِ فرض کی گنجائش ہے، پھر مطابقت ترجمۃ الباب اس طرح ہے کہ امام بخاریؒ کے ذکر کردہ آثار ستہ سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ حیض کی حالت ہر عبادت کے منافی نہیں ہے بلکہ کچھ عبادات جائز بھی ہیں، جیسے ذکر اللہ، تسبیح، تہلیل، تحمید وغیرہ اور جنبی کا حکم حائضہ کی طرح ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۰) پھر حدیث الباب پر لکھا

کہ امام بخاری نے اس سے اور جو کچھ اس باب میں ذکر کیا ہے سب سے جواز قراءۃ للجنب والحائض کے لئے استدلال کیا ہے، کیونکہ ذکر عام ہے قرآن مجید وغیرہ سب کو شامل ہے (عمدہ ص۱۰۱/۲) پھر آگے جا کر ذکر وتشریح آثار کے بعد بھی محقق عینی نے لکھا:۔ امام بخاری نے یہاں تک چھ آثار ذکر کئے ہیں اور ان سے جنبی کیلئے جواز قراءت قرآن مجید پر استدلال کیا ہے لیکن ان میں سے ہر اثر سے استدلال میں مناقشہ ہوا ہے اور جمہور نے بخاری کے مسلک پر ان احادیث کے ذریعہ رد کیا ہے۔ جو جنبی کیلئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید میں وارد ہوئی ہیں۔ (عمدہ ۱۰۲/۲)

حافظ نے لکھا:۔ امام بخاری نے جن آثار سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے اگرچہ ان سب میں نزاع و بحث ہوئی ہے مگر امام موصوف کے طرز تصرف سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سے جواز قراءۃ کا ہی ارادہ کر رہے ہیں، اور جمہور کا استدلال حدیث علیؓ وغیرہ سے ہے الخ (فتح ص۳۸۱/۱)

حافظ کے نزدیک یہ احتمال مرجوح ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں سیدھے سادے طریقہ پر حائضہ کیلئے ذکر وتسبیح وغیرہ کی اجازت بتلائی ہے بلکہ وہ گھما پھرا کر جواز قراءۃ کا اثبات بھی کر رہے ہیں، اس طرح کہ جب ذکر اللہ جائز ہے تو تلاوت بھی جائز ہونی چاہئے فرق کی کوئی دلیل نہیں اور اگر تلاوت کی ممانعت کسی خاص دلیل سے ہے تو وہ بخاری کے نزدیک صحت کو نہیں پہنچی اگرچہ دوسرے حضرات کے نزدیک اس بارے میں احادیث واردہ مجموعی حیثیت میں حجت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ الخ

رائے بقول حافظ کے ابن بطال و ابن رشید کی ہے، حافظ عینی نے اگرچہ مناسبت ابواب و مطابقت کے ذیل میں امام بخاری کے اس مقصد کی وضاحت نہیں کی، مگر آگے جا کر اس کو کھول دیا کہ امام بخاری کا ارادہ ان آثار سے اپنے خاص مسلک پر استدلال ہی کرنا ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے بھی یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیث الباب اور آثار کے اطلاقات سے فائدہ اٹھایا ہے یہ ان کی خاص عادت ہے کہ عمومات و اطلاقات سے دلیل پکڑتے ہیں اور اصولی اگرچہ اطلاق و عموم کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں، مگر میرے نزدیک اطلاق کا درجہ عموم سے اترا ہوا ہے، کیونکہ عموم لغۃً ہوتا ہے، اور اطلاق محض سکوت سے پیدا ہوتا ہے تو اس کا درجہ عموم سے گھٹ جائے گا لیکن امام بخاری اس فرق کی پرواہ نہیں کرتے، یہاں بھی وہ اسی طریقہ پر چلے ہیں اور جنبی و حائضہ کے لئے تلاوت قرآن مجید کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ اطلاقات و عمومات متعین جواز پر حجت نہیں ہو سکتے، پھر ہمارے پاس خصوصی دلائل منع کے بھی موجود ہیں، امام بخاری منطقیوں کی طرح عموم میں تقادیر ممکنۃ الاجتماع مان کر استدلال کی صورت بنائیں گے مگر ظاہر ہے کہ خصوصی حکم کے سامنے ایسی چیزیں کارآمد نہیں ہو سکتیں۔

تفصیل مذاہب: حالت جنابت و حیض و نفاس میں تلاوت قرآن مجید کے جواز و عدم جواز کی بحث سے قبل اختلاف مذاہب کا بیان بھی ضروری ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ اکثر حضرات نے اس میں غلطی کی ہے، مثلاً امام مالک کی طرف جنبی و حائضہ دونوں کیلئے جواز تلاوت مطلقاً کی نسبت صحیح نہیں، اور ابن حزم نے امام مالک کی طرف یہ منسوب کر دیا کہ حائضہ جتنا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنبی دو آیتیں اور مثل ان کے پڑھ سکتا ہے (محلی ص۷۸/۱) آگے ہم صحیح ترین تفصیل درج کرتے ہیں، واللہ الموفق۔

امام ترمذیؒ نے حدیث ابن عمرؓ لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن" (حائضہ اور جنبی کچھ بھی قرآن نہ پڑھیں) روایت کر کے لکھا:۔ اس بارے میں حضرت علیؓ سے بھی روایت ہے، یہی (عدم جواز) کا قول اکثر صحابہ و تابعین اور بعد کے حضرات کا ہے، جیسے سفیان ثوری ابن المبارک امام شافعی امام احمد و اسحٰق، وہ سب بھی کہتے ہیں کہ حائضہ و جنبی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتے بجز حرف یا جز و آیت وغیرہ کے (کہ پوری آیت پڑھنے کی بھی قطعاً اجازت نہیں ہے) البتہ ان کیلئے تسبیح و تہلیل کی اجازت ہے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے اس پر خطابی کی حسب ذیل شرح نقل کی:۔ حدیث سے فقہی مسئلہ معلوم ہوا کہ جنبی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور ایسے ہی حائضہ بھی کیونکہ اس کا حدث حدث جنابت سے زیادہ غلیظ ہے، امام مالک نے جنبی کے بارے میں فرمایا کہ آیت، اور اس کے برابر نہ پڑھے، اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ جنبی

تو نہ پڑھے مگر حائضہ پڑھ سکتی ہے کیونکہ وہ اگر نہ پڑھے گی تو قرآن بھول جائے گی، ایامِ حیض زیادہ ہوتے ہیں اور مدت جنابت کم ہوتی ہے، ابن المسیب وعکرمہ سے بھی منقول ہے کہ وہ جنبی کیلئے قراءۃِ قرآن کی اجازت سمجھتے تھے اور اکثر علماء حرام ہی قرار دیتے ہیں''

اکثر کا قول راجح ہے

اوپر کی عبارت نقل کر کے صاحب تحفہ نے لکھا کہ اکثر علماء کا قول (حرمت والا) ہی راجح ہے، جس پر حدیث الباب دلالت کر رہی ہے (تحفہ ص۱۲۴/۱) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص۸۸/۱، میں اس طرح لکھا:۔

مذہب مالکیہ: جنبی کیلئے قراءت قرآن مجید جائز نہیں مگر بہت تھوڑی، وہ بھی جبکہ بہ قصدِ تحصن یا استدلال پڑھے) حیض ونفاس[1] والی کو جریانِ دم کے زمانہ میں قراءۃ جائز ہے خواہ وہ پہلے سے جنبیہ بھی ہو، اور انقطاع دم کے بعد بغیر غسل کے جائز نہیں۔ الخ

مذہب حنفیہ: حالتِ جنابت اور حیض ونفاس میں تلاوت جائز نہیں، البتہ معلم ہو تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے بتلا سکتا ہے، شروع کام میں بسم اللہ اور بہ قصد[2] دعا یا ثناء چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

مذہب حنابلہ: حالاتِ مذکورہ میں چھوٹی آیت یا بقدر اس کے بڑی آیت میں سے پڑھنے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ حرام ہے، بسم اللہ وغیرہ اذکار وادعیہ بھی خاص خاص اوقات کی پڑھ سکتے ہیں خواہ وہ الفاظ قرآن ہی کے موافق ہوں۔

مذہب شافعیہ: ان حالات میں ایک حرف قرآن مجید بھی بہ قصدِ تلاوت پڑھنا حرام ہے، البتہ بہ طور ذکر قصداً (جیسے **بسم اللہ، الحمد للہ** وغیرہ، یا بلا ارادہ زبان سے کچھ پڑھا جائے تو گناہ نہیں۔

امام بخاری وغیرہ کا مذہب: جیسا کہ امام ترمذیؒ وغیرہ کی تصریحات سے اوپر بتلایا گیا، حالت جنابت حیض ونفاس میں اکثر صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ ودیگر اکابر محدثین وعلماء امت کا مذہب عدمِ جواز تلاوت ودخولِ مساجد ومسِ مصحف وغیرہ ہی ہے، اور ان کے خلاف مسلک امام بخاری طبری ابن المنذر داؤد ظاہری کا ہے، امام بخاری نے یہاں حدیث عائشہؓ کے اطلاق اور دوسرے چھ اقوال کے اجمال و ابہام سے فائدہ اٹھایا ہے حالانکہ بقول حافظ ابن حجرؒ وعینی وغیرہ ان سب سے استدلال محلِ نظر ہے، اور کوئی صحیح حدیث ممانعت کی ان کی شرط پر نہ ملنا بھی دلیلِ جواز نہیں بن سکتی، کیونکہ اکثر صحابہ وتابعین اور ائمہ کبار ومحدثین کے متفقہ فیصلہ کے خلاف مسلک بنانے کیلئے کافی مضبوط و مستحکم دلائل کتاب وسنت وآثار سے پیش کرنے کی ضرورت تھی، پھر حالت یہ کہ صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کو اور تابعین میں سے صرف سعید بن المسیب عکرمہ ربیعہ اور سعید بن جبیرؒ کو پیش کیا گیا ہے امام بخاریؒ نے سب سے پہلا اثر ابراہیم نخعی کا پیش کیا ہے، حالانکہ بہ تصریح ابن حزم وہ مانعین کے ساتھ ہیں، امام بخاریؒ کے بعد اس مسئلہ کو ابن حزم نے بھی زور شور سے اٹھایا ہے، ملاحظہ ہو:۔

مسئلہ نمبر ۱۱۶: قراءۃِ قرآن مجید، سجدۂ تلاوت، مسِ مصحف اور ذکر اللہ یہ سب وضو سے اور بلا وضو بھی جائز ہیں اور جنبی وحائضہ کیلئے بھی جائز

---

[1] مذہب مالک یہ ہے کہ حائضہ کیلئے قراءۃ قلیلہ استحساناً جائز ہے (بدایۃ المجتہد ص۴۴/۱) علامہ ابن عربی مالکی نے کہا:۔ جنبی قرآن مجید نہ پڑھے اور بعض مبتدعہ نے کہا کہ پڑھ سکتا ہے حائضہ کے بارے میں امام مالک سے دو روایت ہیں ایک ممانعت کی جنبی کی طرح، دوسری جواز کی اور وہی زیادہ صحیح ہے، قاضی عیاض نے تیسری روایت دونوں کیلئے اباحت کی بھی نقل کی ہے (امانی الاحبار ص۳۱/۲) غالباً یہ تیسری روایت علی الاطلاق امام مالک کی طرف سہواً منسوب ہوئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم" مؤلف"

[2] بہ قصدِ تلاوت ایک آیت سے کم میں دو روایت ہیں، علامہ کرخی ودیگر فقہاء نے عدمِ جواز نقل کیا ہے، اور امام طحاوی وغیرہ نے اباحت ذکر کی ہے، صاحب محیط نے اس کی وجہ لکھی کہ آیت سے کم میں نظم ومعنی دونوں کے لحاظ سے کمی ہے اسی لئے اس سے نماز بھی درست نہیں ہوتی، اور عام محاورات میں بھی ایسے جملے زبان پر جاری ہوتے ہیں، لہٰذا اس میں قرآن نہ ہونے کا شبہ واقع ہو گیا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ غالباً آیت سے کم کا جواز اس لئے ہے کہ کلامِ خداوندی کا اعجازی پہلو آیت کے اندر ظاہر ہوتا ہے، خواہ وہ چھوٹی سے چھوٹی بھی ہو، اور اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کا فرض بھی اس سے ادا ہو جاتا ہے، لہٰذا ایک آیت سے کم کا جواز اس کے معجزہ نہ ہونے کے سبب سے ہے (معارف السنن ص۴۴۷/۱) نیز ملاحظہ ہو فیض الباری ص۳۷۹/۱)

ہیں، کیونکہ یہ سب نیک شرعی کام قابلِ ثواب ہیں، ان کی کسی خاص حالت میں ممانعت کا جو دعویٰ کرے وہ دلیل پیش کرے پھر فرمایا کہ بغیر وضو تلاوت کو تو ہماری طرح ممانعت کرنے والے بھی جائز مانتے ہیں، اختلاف صرف جنبی و حائضہ میں ہے، ایک طائفہ ممانعت کرتا ہے اور وہی قول حضرت عمر فاروق، حضرت علی، حسن بصری، قتادہ، ابراہیم نخعی وغیرہم کا ہے، ایک جماعت نے کہا کہ حائضہ جتنا چاہے قرآن پڑھ سکتی ہے اور جنبی دو آیتیں اور ان کی برابر پڑھ سکتا ہے۔ یہ قول امام مالکؒ کا ہے۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام مالک کا یہ مذہب نہیں ہے، ابن حزم نے غلط نقل کیا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ ایسی حالتوں میں پوری ایک آیت بھی نہ پڑھے، یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے ممانعت کرنے والوں نے جو احادیث پیش کی ہیں اول تو وہ صحیح نہیں، کیونکہ ان کی اسناد میں ضعف ہے، دوسرے ان میں ممانعت کا حکم نہیں ہے صرف اتنا ہے کہ حضور علیہ السلام مثلاً حالتِ جنابت میں قرآنِ مجید کی تلاوت نہ فرماتے تھے تو حضور نے تو اور بھی بہت سے کام نہیں کئے، کیا وہ سب حرام ہو گئے؟ الخ

اس کے بعد ابن حزم نے حسبِ ذیل دلائلِ جواز لکھے ہیں۔ (۱) ربیعہ نے کہا جنبی قراءۃ قرآن کرے تو کچھ حرج نہیں، (۲) سعید بن المسیب سے سوال کیا گیا کہ جنبی قرآن پڑھ سکتا ہے؟ جواب دیا کیوں نہیں وہ تو اس کے جوف میں بھی موجود ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ حالتِ جنابت میں سورۂ بقرہ پڑھا کرتے تھے۔ (۴) سعید بن جبیر سے سوال کیا گیا جنبی قراءۃ کر سکتا ہے تو انھوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا اور کہا، کیا اس کے جوف یا سینہ میں قرآن مجید نہیں[۱] ہے؟ الخ (محلی ص ۷۷/۱)

بحث و نظر: جہاں تک حافظ ابن حزم کے رد و استدلال کا تعلق ہے، اس کو ہم پہلے صاف کر دینا چاہتے ہیں، ان کے عقلی دلائل اور رد و قدح تو جیسے ہر موقع پر ہوا کرتے ہیں، یہاں بھی ہیں اور ہر صاحبِ بصیرت ان کا جواب جانتا ہے، نقلی دلائل میں سے خود ان کا اعتراف ہے کہ جوازِ تلاوت بحالتِ جنابت و حیض میں کوئی حدیثِ رسول ان کے پاس نہیں ہے، کیونکہ محض اطلاق یا عموم سے وہ بھی امام بخاریؒ کی طرح استدلال نہیں کر سکتے، اس کے بعد آثارِ صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کا فعل ان کو مل سکا ہے جو ان ہی کے اعتراف سے حضرت عمرؓ و علیؓ ایسے اکابرِ صحابہ کے خلاف ہے۔

تحقیق امام طحاویؒ: محقق و محدث امام طحاویؒ نے لکھا کہ "ممانعت کے حکم کو ترجیح ہے، قولِ ابن عباسؓ پر، کیونکہ وہ حکم حدیثِ علی، حدیثِ ابن عمر، حدیثِ ابی موسیٰ اور حدیثِ مالک بن عبادہ کے موافق ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہ ابو یوسف و محمدؒ کا بھی ہے"۔ امام طحاویؒ نے یہ تحقیق بھی لکھی ہے کہ ابتداء میں ذکر اللہ اور سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ بھی بلا طہارت مکروہ تھا، اور اس پر حضور علیہ السلام نے عمل بھی فرمایا ہے، پھر وہ حکم منسوخ ہو گیا، اور سلام، ذکر و تلاوت وغیرہ کی بلا وضو اجازت ہو گئی لیکن حالتِ جنابت و حیض و نفاس میں تلاوتِ قرآن مجید کی ممانعت رہ گئی، جس کیلئے خصوصی ممانعت کی احادیث بھی ثابت ہوئی ہیں، امام طحاویؒ کا پورا استدلال مع ضروری و اہم تشریحات کے امانی الاحبار ص ۲/۴۲، تا ص ۲/۴۷، میں دیکھا جائے۔

تحقیق حافظ عینیؒ: آپ نے ممانعت کیلئے مذکورہ ذیل احادیث پیش کی ہیں، (۱) حدیث علیؓ کہ رسول اکرمؐ قضاءِ حاجت کے بعد تشریف لاتے تو ہمیں قرآن مجید پڑھاتے تھے، ہمارے ساتھ گوشت کھاتے تھے اور ان کو قرآن مجید پڑھنے پڑھانے سے بجز جنابت کے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کو اربابِ صحاح ستہ میں سے چار محدثین (ترمذی ابوداؤد، نسائی و ابن ماجہ) نے روایت کیا ہے، اس حدیث کے رواۃ

---

[۱] حافظ ابن حزم نے آگے چل کر اذان و اقامت کو بھی بلا طہارت اور حالتِ جنابت میں بھی جائز کہا ہے (محلی ص ۸۵/۱ مسئلہ ۱۱۷) اور مانعین کی دلیل حدیث "کرهت ان اذکر الله الا علی طهر" (ابوداؤد وغیرہ) کے جواب میں الزام دیا کہ بغیر وضو کے تو تم بھی جائز بلا کراہت کہتے ہو حالانکہ حدیثِ مذکور سے کراہت ثابت ہے تو اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ ان کے نزدیک اذان و اقامت کا جواز کراہت ہی کے ساتھ ہے، اس کے بغیر نہیں ہے، ہدایہ ص ۷۶/۱، میں یہ روایت امام صاحب سے موجود ہے اور حضرت شاہؒ فرمایا کرتے تھے کہ ایسی روایت کو اہمیت دینی چاہئے کیونکہ حدیث اس کی مساعد ہے۔

مانعین میں امام شافعی و اسحاق بھی داخل ہیں جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا و کذا فی المجموع ص ۱۰۵/۳، اور ابن حزم کے ساتھ امام احمد وغیرہ ہیں جو محدث و جنب دونوں کیلئے اذان و اقامت کو درست کہتے ہیں، امام مالک نے اذان کو صحیح اور اقامت کو مکروہ کہا ہے، جو حنفیہ کے یہاں دوسرے درجہ کی روایت ہے (نوٹ) ابن حزم نے جو امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب کو اپنے ساتھ مجوزین میں لکھا (محلی ص ۷۵/۱) وہ ان کی صریح غلطی ہے۔ مؤلف۔

میں سے عبداللہ بن سلمہ میں امام بخاری وغیرہ نے کلام کیا اور امام شافعیؒ نے بھی اس حدیث کو اپنے استدلال میں ذکر کر کے لکھا:۔ "اگرچہ[1] اہل حدیث اس کو ثابت نہیں کرتے"

بیہقی نے کہا کہ توقف[2] امام شافعی کی وجہ عبداللہ بن سلمہ میں کلام ہے، (محقق عینی نے لکھا) میں کہتا ہوں کہ امام ترمذی نے اسی حدیث عبداللہ بن سلمہ والی کو ذکر کر کے اس کو حدیث حسن صحیح کہا، اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون قرار دیا، عجلی نے ان کو تابعی ثقہ کہا، ابن عدی نے کہا مجھے امید ہے کہ وہ لابأس بہ ہے، (۲) حدیث ابن عمرؓ کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ حائضہ اور جنبی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں، اگرچہ اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے (۳) حدیثِ جابرؓ بھی اسی اور اسی طرح ہے، اور اس کو محمد بن الفضل کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں حدیثوں کو پہلی حدیث علیؓ سے قوت مل جاتی ہے۔ الخ (عمدہ ص۱۰۲/۲)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اگرچہ فتح الباری میں حدیث ابن عمرؓ کو ضعیف لکھا ہے، مگر تلخیص میں اس کو ذکر کر کے یہ بھی لکھا کہ اس کے واسطے حدیث جابر شاہد موجود ہے۔ (جو اس کو قوت پہنچاتی ہے)

مزید تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ

آپ نے لکھا:۔ ہم نے اوپر وہ احادیث ذکر کیں جن سے بغیر وضو بھی ذکر اللہ و تلاوت کی اجازت نکلتی ہے لیکن حالتِ جنابت میں تلاوت کی ممانعت حدیث علیؓ میں خاص طور پر وارد ہوئی ہے، علامہ عینیؒ نے لکھا کہ جنبی و حائضہ کیلئے ممانعتِ تلاوت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیثِ عبداللہ بن رواحہ بھی ہے کہ رسول اکرمؐ نے ہمیں حالتِ جنابت میں تلاوت قرآن مجید کرنے سے ممانعت فرمائی ہے، محدث ابوعمر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں بہت سے وجوہ و طرقِ صحیحہ سے پہنچی ہے اور حدیثِ علی بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو بجز جنابت کے کوئی چیز قراءۃ قرآن مجید سے مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کی تصحیح ایک جماعتِ محدثین نے کی ہے، جن میں

---

[1] محقق عینیؒ نے اسی طرح الفاظ نقل کئے ہیں "وان لم یکن اهل الحدیث یثبتونه" دوسرے ناقلین نے "و ان لم یکن" کو اڑا دیا ہے، تحفة الاحوذی ص۱۲۳/۱، میں بھی "قال الشافعی اهل الحدیث لا یثبتونه" نقل کیا ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے استدلال بلا توقف کیا ہے اور اہلِ حدیث کی تضعیف و توقف کو اہمیت نہیں دی، اور اس صورت میں توقف خود امام شافعی کا نہیں ہے بلکہ انھوں نے دوسروں کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ بات ہم اس لئے بھی لکھ رہے ہیں کہ ممانعت کے باب میں آئمہ اربعہ میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے زیادہ شدت ہے کہ قرآن مجید کا ایک حرف پڑھنا بھی حالتِ جنابت وغیرہ میں حرام ہے، اور وہ اہل الرائے بھی نہیں تھے، بلکہ اہلِ حدیث بھی ان کو اہلِ حدیث میں شمار کرتے ہیں، پھر بغیر قوتِ حدیث کے ان کے مسلک میں اتنی شدت کیسے آسکتی تھی، پھر ہمیں یہاں یہ بات بھی لکھنی ہے کہ حافظ ابن حجر اس کے باوجود کہ شافعی المسلک ہیں کوئی اچھی حمایت اپنے مذہب کیلئے نہیں کر سکے اور ایک ایسی حدیث کو جسے بڑے بڑے محدثین نے درجۂ صحیح میں مانا ہے، غالباً امام بخاری وغیرہ کی وجہ سے درجۂ حسن پر مان کر آگے بڑھ گئے ہیں، یہ حال امام بیہقی و حافظ جیسے اکابر شافعیہ کا ہے، برخلاف اس کے امام طحاوی و عینی وغیرہ اکابرِ حنفیہ کے، کہ یہ حضرات کسی کے رعب داب میں نہیں آئے، اور احادیثِ صحیحہ کا پوری طرح کھوج نکال کر سامنے کر دیتے ہیں، پھر جنچے تلے فیصلے کرتے ہیں، جرح و تعدیل رواۃ میں جو کچھ افراط و تفریط ہوتی ہے اس کو بھی نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلاً یہاں اگر عبداللہ بن سلمہ میں کلام بھی ہوا ہے تو اس سے بچا ہوا کون ہے، پھر امام نسائی تو امام بخاری سے بھی زیادہ متشدد ہیں، اور ان کی شرائط بھی بہت سخت ہیں، اس کے باوجود وہ اسی حدیث کو عبداللہ بن سلمہ کی روایت سے اپنی سننِ نسائی میں لائے ہیں۔ امام احمدؒ نے بھی اپنی مسند میں ممانعت کی دو حدیثیں، ان ہی عبداللہ بن سلمہ کے واسطے سے درج کی ہیں (الفتح الربانی ص۱۲۰/۲، باب حجة من قال الجنب لا یقرأ القرآن) ایسا خیال کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجر جس طرح اصولِ فقۂ حنفی کی جامعیت و کمال انضباطِ احکام سے بہت متاثر تھے حتی کہ اس وجہ سے حنفی بننے کا ارادہ بھی کر چکے تھے، پھر ایک خواب کے سبب رک گئے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی طرح حدیثی نقطۂ نظر سے بھی وہ بہ نسبت امام شافعی و دیگر محدثینِ شافعیہ کے امام بخاری وغیرہ سے زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں۔

[2] ہم نے اوپر ثابت کیا کہ امام شافعی کو توقف نہیں تھا، غالباً امام بیہقی کے سامنے بھی ناقص عبارت تھی اس سے مغالطہ ہوا۔ واللہ اعلم

محدث ابن خزیمہ ابن حبان، ابوعلی طوسی، امام ترمذی، حاکم و بغوی ہیں، محدث شعبہ نے کہا کوئی شخص اس حدیث سے بہتر حدیث کی روایت کرنے والا نہیں ہے اور یہ بھی کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث میرا ثلث راس المال ہے، کامل ابن عدی میں ہے کہ عمرو نے اس سے اچھی کوئی حدیث روایت نہیں کی (امانی الاحبار ص ۲/۳۴)

معارف السنن ص ۴۴۶/۱، میں ہے کہ اگر حدیث ابن عمر کا ضعف تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کیلئے شاہد حدیث علیؓ موجود ہے جس کو اصحاب السنن نے روایت کیا ہے اور اس کی تصحیح ترمذی، ابن السکن، ابن حبان، عبدالحق اور بغوی نے کی ہے اور حسن کے درجہ سے تو وہ کسی صورت میں بھی کم نہیں ہے، پھر صرف اسماعیل بن عیاش ہی اس کی روایت میں متفرد نہیں ہے کیونکہ اس کی متابعت موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرنے میں مغیرہ بن عبدالرحمٰن نے کی ہے (دار قطنی) اور مغیرہ سے عبدالملک بن مسلمہ نے روایت کی ہے جس کی توثیق دار قطنی نے اپنی سنن میں کی ہے، اسی طرح حافظ یعمری نے بھی طریق مغیرہ کی تصحیح کی ہے، کما فی التلخیص (ص ۵۱) لہٰذا اس کی سند جید ہے اور متابعت بھی قوی ہے الخ

معلوم ہوا کہ امام ترمذی کا "لا نعرفه الا من حديث اسماعيل بن عياش" کہنا ان کی اپنی معرفت تک محدود ہے، جبکہ مغیرہ کے طریق سے اس کی متابعت ثابت ہوگئی۔

امام احمد کی روایت: اسی طرح امام بخاریؒ کا عبداللہ بن سلمہ کے بارے میں "لا يتابع في حديثه" کہنا بھی حجت نہیں کیونکہ اس کا متابع ابوالغریف عبیداللہ مسند احمد میں موجود ہے (الفتح الربانی ص ۲/۱۲۱)

حاشیہ میں لکھا کہ ابوالغریف کا نام عبیداللہ بن خلیفہ ہے اور اس حدیث کو حضرت علیؓ سے محدث ابویعلیٰ نے بھی مختصراً روایت کیا ہے، اس طرح کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا پھر کچھ قرآن مجید پڑھا اور فرمایا کہ اسی طرح وہ شخص پڑھ سکتا ہے جو جنبی نہ ہو، لیکن جنبی ایک آیت بھی نہیں پڑھ سکتا محدث ہیثمی نے کہا کہ اس روایت کے رجال ثقہ ہیں (الفتح الربانی ص ۲/۱۲۱)

امام اعظم کی روایت

آپ سے بھی بطریق عامر بن السمط عن ابی الغریف عن الحسن بن علی عن علیؓ مرفوعاً "لا يقرأ الجنب من القرآن حرفا واحدا" مروی ہے وہکذا رواہ طلحۃ (عقود الجواہر المنیفہ ص ۱/۵۱) حیرت ہے کہ فرقہ شیعہ کی مشہور فقہی حدیثی کتاب کافی کلینی ص ۱/۵۱، میں "باب الحائض والنفساء تقراء ان القرآن" قائم کرکے جواز تلاوتِ جنبی وحائض کیلئے ثابت کیا ہے اور وہاں حضرت علی وحسنؓ کی روایات ذکر نہیں کی گئیں۔

حدیثی فوائد: امام شافعیؒ کا حدیث علی بروایت عبداللہ بن سلمہ سے اپنے مسلک ممانعت پر استدلال اور اس کے ساتھ اہل حدیث کے تضعیف حدیث مذکور پر ریمارک بتلا رہا ہے کہ اہل حدیث کے سارے فیصلے قابل قبول نہیں ہیں چنانچہ ہم نے اوپر واضح کیا کہ امام ترمذی و بخاری کے عدم متابعت کے فیصلے ٹوٹ چکے ہیں، اور امام بخاری کا فیصلہ تو ان کے استاذ امام احمدؒ ہی کے ذریعہ ختم ہوگیا، اور امام اعظمؒ کی روایت تو ان کے نقد سے بھی بالاتر ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ہر حکمِ شرعی کیلئے بخاری ومسلم سے بھی کسی حدیث کا مل جانا ضروری نہیں ہے، وہ اپنی اپنی شرائط کے پابند ہیں اور امام بخاری تو اسی کے ساتھ اپنے مسلک کی بھی خاص رعایت کرتے ہیں اگرچہ بہت سے مسائل میں ان کا جمہور امت کو چھوڑ کر ظاہر یہ وغیرہم کے ساتھ موافقت کرلینا کوئی معمولی اور غیر اہم بات نہیں ہے، اور اسی لئے ہمیں ایسے مسائل کی تنقیح میں غیر معمولی کاوش کرنی پڑے گی اگرچہ اس کا فائدہ بھی بہت بڑا ہوگا اور ہماری بے وجہ مرعوبیت کا سد باب ہوجائے گا۔ ان شاء اللہ

ضعیف ومُضعَّف کا فرق: یہ بہت اہم نقطہ ہے کہ روایت کے کسی راوی پر کلام کی وجہ سے یا کسی متنِ حدیث کے ضعف کے سبب سے اس روایت کو مضعف کہیں گے، ضعیف نہیں، کیونکہ ضعیف وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن کے ضعف پر سب کا اجماع ہوگیا ہو، اگر اجماع نہ

ہو بلکہ بعض اس کی تضعیف کریں اور بعض تقویت تو وہ مضعف ہے جس کا مرتبہ ضعیف سے اعلیٰ ہے اور ایسی حدیث بخاری میں بھی ہے کمافی ارشاد الساری (تنسیق النظام فی مسند الامام ص ۶۹) اس موقع پر صاحب تنسیق نے یہ بھی لکھا کہ مضعفین بخاری و مسلم میں بھی کثیر ہیں۔

موصوف نے شروع مقدمہ میں یہ بھی لکھا کہ مسند الامام الاعظم کے اوّل تو اکثر رجال) رجال بخاری و مسلم ہیں۔ پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات وشواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم ہیں پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات وشواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم میں بھی کچھ مضعف ہیں[۱] مثلاً عبداللہ بن المثنی انصاری وغیرہ (= ص ۳) یعنی جس طرح عام احادیث شیخین کو متابعات وشواہد کی موجودگی میں مجموعہ صحاح کہا جاتا ہے اسی طرح مسند الامام کی جملہ احادیث کو بھی مجموعہ صحاح ہی کہا جائے گا، اور مضعفین میں کلام مضر صحتِ حدیث نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شعبہ نے عبداللہ بن سلمہ میں کلام بھی کیا اور حدیثِ علی مذکور کو احسن حدیث بھی کہا اور محدث ابن خزیمہ نے اس کو اپنا ثلث راس المال بتایا۔

لمحہ فکریہ: یہ تو ایک اتفاقی امر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ شوکانی اور ان کے متبعین اہلِ حدیث بھی امام بخاریؒ وظاہریہ کے ساتھ نہیں ہیں اور انھوں نے آئمہ مجتہدین کا مسلک اختیار کیا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ دوسری بہت سے اختلافی مسائل میں جو یہ مطالبہ ہوا کرتا ہے کہ ان کے ثبوت میں بخاری و مسلم کی حدیث پیش کرو، ورنہ اپنے مسلک کو کمزور یا بے اصل سمجھو، یہ طریقہ کہاں تک صحیح ہے؟ یہاں آپ نے دیکھ لیا کہ امام مسلم تو خاموشی سے گذر گئے، انھوں نے کوئی حدیث ممانعت کی ذکر نہیں کی، (شاید اس لئے کہ وہ کسی مذہب کے متبع نہیں ہیں یا ان کو بھی اپنی شرط پر حدیث نہ ملی ہو وغیرہ، امام بخاری نے ان احادیثِ صحاح کی بھی پروانہ کی، جو ان کے استاذ حدیث وشیوخ[۲] نے روایت کی تھیں اور بعد کے محدثین کبار نے بھی ممانعت کی احادیث صحیحہ روایت کی ہیں، مثلاً امام ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، بغوی، ابن خزیمہ، طحاوی، ابن سکن، ابن حبان، طبرانی، دارقطنی، ابویعلی، بیہقی، عبدالحق اشبیلی، ابن سیدالناس، ابن حجر، عینی، ذہبی ہیثمی وغیرہ

ائمہ متبوعین کے مذاہب

یہاں یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی بنیاد احادیثِ صحیحہ تو یہ پر قائم ہے اور اسی لئے محقق امت علامہ شعرانی شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مجتہدِ مطلق محدثِ ناقد کا کسی راوی کی احادیث کو استدلال اوا ستشہاد میں پیش کرنا ہی اُس راوی کی توثیق وتزکیہ کیلئے کافی ووافی ہے (تنسیق النظام ص ۶۸) نیز موصوف ہی نے خاص طور سے امام اعظمؒ کی مسانید کے بارے میں اپنی مشہور کتاب المیزان میں فرمایا کہ حق تعالیٰ کے احسان سے مجھے مسانیدِ امام اعظم کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، ان کی سب روایات خیار تابعین عدول وثقات سے ہیں جو بہ شہادتِ رسول اکرم ﷺ خیر القرون میں سے تھے، مثلاً اسود، علقمہ، عطاء، عکرمہ، مجاہد، مکحول، حسن بصری وامثالہم، رضی اللہ عنہم اجمعین، حس وہتمام راوی جو امام اعظم اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان ہیں وہ عدول، ثقات، اعلام واخیار ہیں ان میں سے کوئی بھی وضع حدیث یا کذب کے ساتھ متہم نہیں ہے (ایضاً ص ۶۸)

امام بخاری کے استدلال پر نظر: بحث کو مختصر کرتے ہوئے اب ہم امام بخاری کے استدلال کو سامنے لاتے ہیں۔ سب سے بڑا استدلال تو حضرت

---

[۱] مثلاً یحییٰ بن بکیر راوی بخاری کو امام نسائی اور حافظ ابن معین نے ضعیف قرار دیا، پوری تفصیل انوار الباری ص ۴۴/۱، میں گذر چکی ہے اور امام بخاری کے حالات میں بھی مضعفین کی طرف اشارہ ہے، تنسیق النظام میں بھی ضعیف و مضعف کی بحث کی ہے، اور مضعفین صحیح بخاری کا تذکرہ ہے، وغیرہ۔ ''مؤلف''

[۲] امام اعظمؒ وامام احمد سے ممانعت کی روایات اوپر ذکر ہوئیں، امام شافعی وامام مالک کا مسلک بھی صریح ممانعت کا معلوم ہے، امیر المومنین فی الحدیث محدث شعبہ اور امام محمد نے بھی ممانعت کی احادیث روایت کیں، اور محدث ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے صرف ایک دو آیت کی اجازت نقل کی، یہ سب امام بخاریؒ کے بالواسطہ، بلا واسطہ شیوخ واساتذہ ہیں۔

عائشہؓ کے اطلاق سے کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر وقت ذکر اللہ فرماتے تھے، ذکر اللہ قرآنِ مجید کو بھی شامل ہے، اسی لئے ہر حالت میں اس کی اجازت نکلی اور ممانعت کی احادیث چونکہ اس حدیث کے برابر صحیح وقوی نہیں ہیں، اس لئے اجازت کو ترجیح ہوگی، اکثر محدثین کے جواب اوپر آچکے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ اجازت صرف ذکر اللہ کی ہے اور ممانعت کی احادیثِ صحیحہ ثابتہ نے قرآنِ مجید کی تلاوت کو خاص طور سے ممنوع قرار دیا ہے۔

محدث ابن حبان کا ارشاد

آپ نے کہا:۔ غیر متبحر فی الحدیث کو وہم ہوسکتا ہے کہ حدیثِ عائشہ، حدیثِ ممانعتِ تلاوت للجنب سے متعارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ کی ذکر اللہ سے مراد غیر قرآن ہے، اس لئے کہ قرآن مجید کو بھی اگرچہ ذکر کہہ سکتے ہیں، مگر چونکہ حضور علیہ السلام اس کی قراءت حالتِ جنابت میں نہیں کرتے تھے اور دوسرے سب احوال میں کرتے تھے، لہٰذا ذکر اللہ میں وہ مراد نہیں ہوسکتا۔ (امانی الاحبار ص۳۴ ۲/)

محدث ابن جریرؒ طبری کا ارشاد: آپ نے اپنی کتاب التہذیب میں لکھا:۔ صواب یہ ہے کہ جو کچھ حضور اکرم ﷺ سے تمام اوقات میں ذکر اللہ کرنے کا حال مروی ہوا اور یہ بھی کہ آپ علاوہ حالتِ جنابت کے قراءۃ بھی کیا کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی قراءۃ بحالتِ طہارت کرنا افضل حالتین کا اختیار تھا، اور دوسری حالت (عدم طہارت) میں آپؐ نے امت کو تعلیم دینے کا ارادہ فرمایا اور بتلایا کہ ان کیلئے ایسی حالت میں بھی ذکر اللہ وقراءتِ قرآن ممنوع نہیں ہے (عمدہ ص۱۰۴ ۲/)

لہ (۲/۳۶) متعلق مقدمہ انوار الباری ص۸۵ ۲/، الامام العلم الفرد حافظِ حدیث ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر طبری (م ۳۱۰ھ) ولادت ۲۲۴ھ صاحب تصانیف شہیرہ، محدث ابن خزیمہ کے معاصر تھے، بڑے بڑے محدثین ومفسرین سے علم حاصل کیا۔

خطیب نے کہا:۔ ابن جریر امام وقت تھے کہ ان کے علم وفضل کے سبب ان کے قول ورائے پر فیصلے کئے جاتے تھے آپ نے علوم سے اس قدر حصہ پایا کہ آپ کے ہم عصروں میں سے کوئی آپ کا ہم پلہ نہ ہوسکا، حافظ کتاب اللہ، معانی واحکام قرآن کی بصیرت رکھنے والے فقیہ، سننِ نبویہ، ان کے طرق صحیح وسقیم، ناسخ ومنسوخ، کے عالم، احوالِ صحابہ وتابعین سے واقف اور علمِ تاریخ کے بڑے ماہر تھے، تاریخ الامم میں آپ کی بڑی مشہور کتاب ہے، تفسیر میں آپ کی کتاب بےنظیر ہے کہ اس جیسی نہیں لکھی گئی، حدیث میں ان کی کتاب تہذیب الآثار جس کی مثل میں نے دیکھی، اس کو وہ پورا نہ کرسکے، اصول وفروع میں بھی ان کی بہت سی تصانیف ہیں، اور اقوالِ فقہاء میں سے اپنے مختار وپسندیدہ مسائل کا آپ نے انتخاب بھی کیا تھا، کچھ مسائل میں آپ نے تفرد بھی کیا ہے جو میری نظر میں ہیں، (غالباً طبری موصوف کا مذہب شافعی تھا اور شاید یہ تفرد اسی لحاظ سے بتلایا ہے) امراء کے ہدایا قبول نہ کرتے تھے قضا کا عہدہ بھی ترک کردیا تھا۔ چالیس سال تک تصنیف کرتے رہے اور ہر روز چالیس ورق لکھتے تھے علامہ اسفرائنی نے کہا کہ اگر کوئی شخص ابن جریر کی تفسیر کیلئے چین تک بھی سفر کرے، تو بہت نہیں ہے، محدث ابن خزیمہ نے فرمایا:۔ مجھے معلوم نہیں کہ روئے زمین پر بھی کوئی شخص زیادہ علم والا ہو بہ نسبت ابن جریر کے، اور حنابلہ نے ان پر ظلم کیا ہے (کہ ان کے پاس جانے سے لوگوں کو روکتے تھے)

نقل ہے کہ ابن جریر نے اپنے اصحاب سے کہا:۔ تاریخ عالم لکھنے کیلئے تیار ہو؟ پوچھا کتنی ہوگی؟ فرمایا تقریباً ۳۰۰۰۰ تیس ہزار ورق، کہنے لگے اس کے پورا ہونے سے تو پہلے ہی عمریں ختم ہوجائیں گی۔ فرمایا:۔ اناللہ! افسوس ہے کہ ہمتیں مردہ ہوگئیں۔ پھر آپ نے (اختصار کے ساتھ) بقدر تین ہزار ورق املاء کرائے جب تفسیر کا املاء کرانا چاہا تو اس وقت بھی اسی طرح سوال وجواب ہوا اور تاریخ کی طرح وہ بھی مختصر کردی۔

فرغانی نے کہا کہ ابن جریر نے دو سال تک مذہب شافعی کو پھیلایا اور اس کی اقتداء کی، پھر ان کا علم وسیع ہوگیا اور اجتہاد کے تحت وہ مسائل اختیار کرلئے جن کا ذکر انھوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے تفسیر، حدیث وتاریخ کی مذکورہ بالا آپ کی مشہور تصانیف کے علاوہ دوسری اہم کتب یہ ہیں:۔ کتاب القراءات، کتاب العدد والتنزیل، کتاب اختلاف العلماء، کتاب تاریخ الرجال، کتاب الخفیف وکتاب لطیف القول (فقہ میں) کتاب میں التبصیر (اصول میں) الخ

ابن الندیم نے لکھا کہ ابن جریر نے فقہ میں داؤد ظاہری کی شاگردی کی اور فقہ شافعی کو ربیع بن سلیمان وغیرہ سے فقہ مالکی یونس بن عبدالاعلیٰ وغیرہ سے اور فقہ اہلِ عراق ابو مقاتل سے حاصل کیا، ابن جریر کا فقہ میں اپنا خاص مذہب تھا جس میں کئی کتابیں لکھی ہیں، اور ان کے مذہب پر ان کے بہت سے تلامذہ فقہ بھی تھے، مثلاً دولابی، احمد بن یحییٰ وغیرہ جنھوں نے اپنے استاذ کے فقہی مذہب کی حمایت میں کتابیں لکھی ہیں، ابن الندیم نے کچھ تلامذہ کے حالات بھی لکھے ہیں۔ (الفہرست ص۳۲۶)

ہمارا خیال ہے کہ ابن جریر میں شافعی ہونے کے باوجود تفردات کی طرف میلان داؤد ظاہری کے تلمذ سے آیا ہے، جس طرح دوسرے محقق ابنِ کثیر شافعی کے تفرداتی میلان کا باعث حافظ ابن تیمیہ کا تلمذ ہوا ہے۔ والعلم عنداللہ العلیم بذات الصدور

محقق عینی نے طبری کا قولِ مذکور نقل کیا ہے اور اس سے ہم یہ سمجھے ہیں کہ علامہ محدث طبری کے سامنے حالتِ جنابت میں قراءتِ قرآنِ مجید کا کوئی سوال نہیں تھا اور غالباً اس وقت امام بخاری کے قولِ جواز کی بھی کوئی اہمیت نہ تھی، لہٰذا انھوں نے صرف اس اشکال کو رفع کیا ہے کہ حضور علیہ السلام سے بغیر طہارت کے جوابِ سلام تک بھی نہ دینے کی روایات موجود ہیں اور آپؐ نے بغیر طہارت کے ذکر اللہ کو ناپسند بھی فرمایا، پھر آپ سے تمام حالات میں ذکر اللہ کرنے اور علاوہ جنابت کے قراءت کرنے کا بھی ثبوت ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے بغیر وضو کے تلاوت بھی فرمائی ہے' تو اس کا جواب علامہ طبری نے دیا کہ وہ بغیر وضو حضور علیہ السلام کا جوابِ سلام نہ دینا اور ذکر اللہ کو بغیر طہارت مکروہ فرمانا افضل حالتین کا اختیار تھا اور دوسرے حالات میں تعلیمِ امت کیلئے غیر افضل صورت پر بھی عمل کیا ہے، تاکہ اس کو ممنوع نہ سمجھا جائے۔

محقق عینی نے بھی غالباً اس موقع پر قولِ مذکور کو اسی لئے پیش کیا ہے کہ يذكر الله على كل احيانه سے حالتِ جنابت وغیرہ میں جوازِ قراءت کیلئے استدلال کرنا بے محل ہے اور متقدمین بھی یہی سمجھتے تھے اور ممکن ہے عینی نے طبری کا قول اس لئے بھی پیش کیا ہو کہ انھوں نے باوجود تلمیذِ داؤد ظاہری ہونے کے جوازِ تلاوت بحالتِ جنابت کو صواب قرار نہیں دیا نہ امام بخاری کے مسلک کی تائید کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام ترمذی کی تحقیق

آپ امام بخاریؒ کے تلمیذِ خاص ہیں، اسی لئے رجال و روایت کے بارے میں ان کے قول کو بطورِ سند پیش کیا کرتے ہیں، مگر یہاں وہ اپنے استاذِ محترم کے فیصلوں کے خلاف چلے ہیں، اس کو بھی سمجھتے چلئے! کیونکہ اس سے فنِ حدیث کی بصیرت حاصل ہوگی:۔

امام ترمذی نے فرمایا کہ حائضہ و جنبی کیلئے ممانعتِ قرأتِ قرآنِ مجید کی روایت ابن عمرؓ کو ہم صرف اسماعیل بن عیاش ہی کے واسطے سے جانتے ہیں اور یہ ممانعت کا قول ہی اکثر صحابہ، تابعین وائمہ مجتہدین کا مسلک ہے، الخ گویا امام ترمذی نے اس روایت کو صرف اسماعیل بن عیاش پر انحصار کے باوجود بھی دلیل و حجت تسلیم کرلیا ہے، حالانکہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ اس روایت کا ان پر انحصار بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ مغیرہ بھی اس کو موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرتے ہیں) پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاش کی روایت کو اہلِ حجاز و عراق سے ضعیف قرار دیتے ہیں جبکہ وہ اس میں متفرد ہو، اور صرف اہلِ شام سے ان کی روایت کو قوی و معتبر مانتے ہیں۔

اہم و ضروری اشارات

ہمارے نزدیک امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کر کے یہ بتلایا کہ ہم ان کی رائے مذکور سے واقف ہیں مگر اس کو ترجیح نہیں دے سکتے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے نہ صرف یہاں بلکہ دوسرے مواضع میں بھی غیر شامیوں سے روایتِ اسماعیل بن عیاش کی تصحیح کی ہے (کمافی التہذیب للحافظ ص ۱/۳۲۵)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان کو مطلقاً ثقہ مانتے ہیں اور اسی لئے آگے بڑھ کر انہوں نے امام بخاری کے استاذ امام احمد کا قول بھی پیش کردیا کہ آپ نے فرمایا:۔ اسماعیل بن عیاش بقیہ بن الولید سے زیادہ اصلح ہے، اور بقیہ کی احادیث منکر ہیں ثقات سے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بقیہ کثیر التدلیس ہیں کمافی التقریب، اور ابومسہر نے کہا کہ ان کی احادیثِ بقیہ (صاف) نہیں ہیں، ان کے بارے میں محتاط رہو، کمافی التہذیب، باوجود اس کے کہ امام بخاری نے مواقیت الصلوٰۃ میں ان کی روایت کی تصحیح کردی ہے کما ذکرہ الحافظ فی التلخیص (العرف الشذی ص ۶۸ و معارف السنن ص ۱/۴۴۸)

حضرت شاہ صاحب کی توضیحِ مذکور سے ہم یہی سمجھے کہ امام ترمذی اسی طرف اشارہ کر گئے ہیں کہ امام بخاری نے جس کو ضعیف سمجھ کر نظر انداز کیا (امام احمد کے فیصلہ سے) اس سے زیادہ وہ ضعیف ہے، جس کو انھوں نے اختیار کیا، مگر اشارہ سے زیادہ کیلئے ادب مانع ہوا ہوگا، اس کے بعد

امام ترمذی نے حدیث الباب کی مزید تقویت کیلئے آخر میں یہ بھی تحریر فرمادیا کہ اس حدیث کی روایت مجھ سے احمد بن حسن نے بھی کی ہے اور انہوں نے کہا کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے اس کو سنا ہے، یہ آخری عبارت ترمذی اور ترجمہ و مطلب شارح ترمذی شیخ سراج احمد سرہندی نے ذکر کیا ہے اور لکھا کہ امام ترمذی کی غرض اس تحقیق سے بہ طرق مختلفہ حدیث الباب کی تائید و تقویت کرنا ہے، (شروح اربعہ ترمذی ص ۱/۱۵۶)

اس کے سوا دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام ترمذی کی مراد صرف امام احمد کے قول مذکور ہی کو بہ سند پیش کر کے مضبوط کرنا ہے، لہٰذا اس موقع پر جو صاحب تحفۃ الاحوذی نے ص ۱۳۴/ ۱، میں میزان ذہبی سے امام احمد کا دوسرا قول پیش کر کے امام ترمذی کی نقل سے تعارض بتلایا ہے وہ بھی کمزور ہوگیا، اس لئے کہ اول تو احب و اصلح کی تعبیروں میں فرق ہے ایک شخص بعض صفات کی وجہ سے احب ہو کر بھی روایت کے لحاظ سے غیر اصلح ہوسکتا ہے، دوسرے یہ کہ امام ترمذی کی نقل قریب زمانہ کی ہے اور انہوں نے دوسری سند سے بھی اس کو قوی کر دیا ہے، پھر ان کا مرتبہ بھی ظاہر ہے حافظ ذہبی سے بہت بلند و برتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاری کی تحقیق

آپ نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا:۔ شرح السنہ میں ہے کہ سب (ائمہ) نے اتفاق کیا کہ جنبی کیلئے قرأت قرآن ناجائز ہے اور یہی قول ابن عباسؓ کا ہے، اور عطاء نے کہا کہ حائضہ قرآن مجید نہ پڑھے، مگر آیت کا ٹکڑا) پھر روایت ابن عمر کے بعد متنِ مشکوٰۃ کے قول رواہ الترمذی پر ملا علی قاری نے لکھا:۔ اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے اور بخاری، ترمذی، بیہقی وغیرہ نے اس کی تضعیف کی ہے۔ نقلہ السید عن التخریج۔ لیکن اس کے متابعات ہیں جیسا کہ ابن جماعہ وغیرہ نے ذکر کیا:۔ ان (متابعات) سے اس حدیثِ مذکور کے ضعف کا تدارک ہوگیا ہے اور اسی وجہ سے اس حدیث کی منذری نے تحسین کی ہے، اس حدیث کے ہم معنی اور بھی احادیث مروی ہیں جو سب ضعیف ہیں، اسی لئے ابن المنذ رو داری وغیرہ نے روایت ابن عباسؓ وغیرہ کو اختیار کرلیا ہے اور اسی کو احمد[1] وغیرہ نے بھی لیا ہے کہ جنبی و حائضہ کیلئے کل قرآن کی تلاوت جائز ہے، حاصل یہ ہے کہ جمہور علماء کا مسلک حرمت کا ہے، کیونکہ وہی قرآن مجید کی عظمت و شان کے لائق ہے اور اس پر استدلال کیلئے وہ بہت سی احادیث کافی ہیں جن میں ممانعت کی تصریح ہے، اور وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعدد طرق کے باعث ان میں بڑی قوت آجاتی ہے اور وہ درجہ حسن لغیرہ پر پہنچ جاتی ہیں جو احکام کیلئے حجت ہے، پس حق و صواب حکم حرمت ہی ہے کہ وہ قواعد ادلۂ شرعیہ پر جاری ہے حلت نہیں، اگرچہ وہ اصل ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے (مرقاۃ ص ۱/۳۳۴)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب

فرمایا:۔ امام بخاریؒ کے نزدیک حائضہ و جنبی کیلئے تلاوت قرآنِ مجید مباح ہے، مگر وہ اس پر کوئی صریح و منصوص دلیل نہیں پیش کرسکے، انوار المحمود ص ۹۷/ ۱، و العرف الشذی ص ۶۸) درس بخاری شریف میں فرمایا:۔

(۱) **قولہ وقال ابراھیم**: ۔ مراد امام نخعی ہیں (استاذ امام حماد استاذ امام اعظمؒ ہمارے کبار فقہاء میں سے امام طحاوی و کرخی کا اختلاف ہوا، یہ دونوں باہم معاصر تھے، مگر امام طحاوی عمر[2] میں زیادہ بڑے تھے، امام طحاوی آیت سے کم کی تلاوت کو جائز قرار دیتے تھے، امام

---

[1] یہاں احمد کتابت یا طباعت کی غلطی سے درج ہوگیا ہے، اس کی جگہ غالباً داؤد ہوگا، (اسی طرح طبع جدید مکتبہ امدادیہ ملتان (پاکستان) ص ۴۵/ ۲ س ۳۰، میں بھی غلط چھپا ہے، کیونکہ ممانعت تلاوت للجنب والحائض میں امام احمد دوسرے ائمہ مجتہدین اور جمہور کے ساتھ ہیں صرف مرور مسجد کی وہ اور شافعیہ اجازت دیتے ہیں جبکہ حنفیہ و مالکیہ اس کو بھی ممنوع فرماتے ہیں (کتاب الفقہ ص ۱/۸۸) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

[2] امام طحاوی کی پیدائش ۲۲۹ھ کی ہے اور امام کرخی کی ۲۶۰ھ کی لہٰذا یہ ان سے ۳۱ سال چھوٹے تھے (باقی حالات مقدمہ انوار الباری میں دیکھئے)

کرخی مطلقاً منع کرتے تھے، میرے نزدیک امام طحاوی کی یہ رائے اس لئے ہوئی کہ تحدی کم سے کم ایک آیت سے ہوئی ہے لہٰذا اعجاز اسی میں ہوا کم میں نہیں، کیونکہ مفرداتِ قرآن کا استعمال تو کلام عرب میں بہ کثرت موجود تھا اس لئے نہ ان میں اعجاز رکھا گیا نہ ان کے ساتھ تحدی ہوئی دوسرے یہ کہ اگر مفردات کا تلفظ بھی حالتِ جنابت وغیرہ میں ممنوع ہو جاتا تو آپس کی ہر وقت کی بات چیت بھی دشوار ہو جاتی کہ مفرداتِ قرآنیہ اور مفردات کلام باہمی سب یکساں ہیں، غرض یہ بہت ہی عظیم الشان حقیقت ہے جس کا لحاظ امام طحاوی نے کیا ہے، اور ان کی یہ تنبیہ نہایت اہم ہے کہ آیت سے کم حصہ یا اس کے مفردات کو قرآنِ مجید کا مصداق نہیں ٹھیرایا، لہٰذا اس کے احکام ان پر جاری نہ ہوں گے، اور ان کا تلفظ اور مس جائز ہوگا، اگر وہ اس امر کی طرف رہنمائی نہ کرتے تو ہم ایسوں کو فیصلہ کرنا دشوار ہوتا، اور چونکہ بظاہر قرآنِ مجید سارے مجموعہ کا نام ہے اور اس لحاظ سے اس کے ہر لفظ کو بھی قرآن کہنا چاہئے اس لئے ہم متحیر و متردد ہی رہتے کہ آیت سے کم کو قرآن کہیں یا نہ کہیں؟

اب امام طحاویؒ کے ارشادِ مذکور کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت سے کم پر قرآنِ مجید کا اطلاق نہ ہوگا، البتہ اس کو قرآن سے اور اس کا جزو ضرور مانیں گے، اور میرے نزدیک یہی مراد مشکوٰۃ شریف کی اس حدیث سے بھی نکلتی ہے۔ من[1] شغله القرآن عن ذكري و مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين و فضل كلام الله على سائر الكلام ـ كفضل الله على خلقه (رواه الترمذي والدارمي والبيهقي في شعب الايمان، مشکوٰۃ ص۱۸۶)

اس حدیث میں قرآن مجید کو اذکار پر فضیلت دی گئی ہے حالانکہ اذکار کا بڑا حصہ قرآن مجید ہی کا جزو ہے، پس ان کو کلام اللہ سے ہی کہا جائے گا، پھر بھی بعینہ کلام اللہ نہیں قرار دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ اعجاز آیت کی خاص ہیئت و ترکیب میں ہے اور الگ الگ کلمات جب تک کامل آیت کی ہیئتِ ترکیبی اختیار نہ کرلیں گے معجزہ بھی نہ ہونگے، لہٰذا وہ بعینہ کلام اللہ بھی نہ کہے جائینگے، اگرچہ کلام اللہ میں سے اور اس کا جزو ہوں گے۔ اس طرح ان کا درجہ بھی کلام اللہ کے مرتبہ سے کم ہوگا، یہ بھی فرمایا کہ اگرچہ احتیاط علامہ کرخی کے قول میں ہے، مگر حقیقت سے زیادہ قریب امام طحاوی کا قول معلوم ہوتا ہے اور اس کو میں امام اعظمؒ کے اس ارشاد سے بھی سمجھا کہ فرض قرأت ایک آیت ہے اگرچہ وہ چھوٹی ہی ہو گویا اس سے کم قرآنیت سے خارج ہے، اسی لئے اس سے فرضِ قراءت ادا نہ ہوگا، اور ایک آیت ہی معجزہ بھی ہے اگرچہ وہ چھوٹی سے چھوٹی ہو۔

اس کے علاوہ ابراہیم نخعی کے قول کا یہ بھی جواب ہے کہ اس میں کوئی تعیین نہیں کہ اگر پوری آیت مراد بھی ہے تو وہ بقصدِ تلاوت ہے یا بغرض دعا و ثناء وغیرہ حنفیہ کے یہاں بغرضِ تعلیم وغیرہ سکتات کے ساتھ پوری آیت پڑھنا بھی جائز ہے (معلمہ کے حکم میں بیان کرتے ہیں) اور بغرضِ دعا و ثناء بھی درست ہے، پھر بعض حضرات نے بلا شرط جائز کہا اور بعض نے یہ شرط لگائی کہ وہ آیت مضمونِ دعا و ثناء پر مشتمل بھی ہو، بغیر اس کے دعا یا ثناء کی نیت درست نہ ہوگی۔

قصۂ عبداللہ بن رواحہ سے جواب واستدلال

حضرت شاہ صاحبؒ نے مذکورہ استدلال بخاری کے مقابلہ میں یہ بھی ذکر کیا کہ خود امام بخاریؒ نے کتاب التہجد کے "باب فضل من تعار من الليل فصلى" (۱۵۵) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پیش کی ہے جس میں قصۂ عبداللہ بن رواحہؓ کا ایک ٹکڑا موجود ہے اور بعینہ یہی قصہ تفصیل کے ساتھ دار قطنی ص۴۴/۱، میں بواسطۂ سلمۃ بن وہران حضرت عکرمہ سے مروی ہے اور سلمہ کی توثیق ابن معین وابوزرعہ نے کی ہے، گو ابوداؤد نے اس کی تضعیف کی ہے۔

---

[1] جس شخص کو قرآن مجید (کی تلاوت) میرے ذکر اور سوال سے باز رکھے اس کو میں سوال کرنے والوں سے زیادہ دوں گا اور کلامِ باری عزاسمہ کی فضیلت دوسرے لوگوں کے کلام پر ایسی ہی ہے جیسے خود حق تعالیٰ کی فضیلت اس کی مخلوق پر ہے۔

اس قصہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عہد صحابہ میں سب ہی اس امر سے واقف تھے کہ قرآن مجید کی تلاوت جنبی کیلئے ممنوع ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن رواحہ کی بیوی بھی جو قرآن مجید کو غیر قرآن مجید سے تمیز نہ کر سکتی تھیں وہ بھی اس بات کو جانتی تھیں اور اسی لئے حضرت عبداللہ کی بات سے نہ صرف مطمئن ہوگئیں بلکہ اپنا سارا غیض و غضب ختم کر دیا اور اپنی آنکھوں دیکھے واقعہ کو بھی خود ہی جھٹلا دیا، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ عہدِ صحابہ میں جو بات سب کیلئے جانی پہچانی ہو وہ معمولی بات نہیں ہے اور اس کا پایۂ علمِ شریعت کیلئے نہایت اہم ہے اور یہ واقعہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

حافظ نے فتح الباری ص ۳/۲۷، میں فائدہ کے عنوان سے لکھا:۔ان ابیات (مذکورۂ صحیح بخاری ص ۱۵۵، کا تعلق حضرت عبداللہ ابن رواحہؓ کے اس قصہ سے ہے، جس کی تخریج دارقطنی نے بہ طریق سلمۃ بن وہران، حضرت عکرمہ سے کی ہے، انہوں نے ذکر کیا کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ اپنی بیوی کے پاس سو رہے تھے کہ کسی وقت اٹھ کر اپنی باندی کے پاس چلے گئے، بیوی کی آنکھ کھلی تو شوہر کو نہ پا کر گھبرائی، گھر کے دوسرے حصہ میں گئی تو شوہر کو باندی کے ساتھ مشغولِ جماع پایا، سخت غصہ میں لوٹ کر اپنے کمرہ میں آئی اور غیرت کے ہاتھوں مجبور چھری لے کر شوہر کو قتل کرنے پہنچ گئی، شوہر اتنے میں فارغ ہو گئے تھے، پوچھا یہ کیا؟ بولیں یہ چھری تمہارے اوپر حملہ کیلئے لائی ہوں کیونکہ تم کو ایسی حالت میں دیکھا ہے، عبداللہ نے کہا، تمہیں غلط فہمی ہوگئی ہے، وہ بات نہیں ہوئی جو تم نے سمجھی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ جنبی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور میں تمہیں پڑھ کر سنا سکتا ہوں، بیوی نے کہا، یہ بات صحیح ہے، تم مجھے پڑھ کر سناؤ! اس پر عبداللہ نے یہ تین شعر پڑھے، بیوی نے سن کر کہا، میرا خدا پر ایمان ہے (اس کا کلام سنکر میرا پوری طرح اطمینان ہوگیا) اور میں نے اپنی آنکھوں دیکھی بات کو اپنے دیکھنے کی غلطی سمجھ لی، اس طرح دونوں کا جھگڑا ختم ہوگیا اور حضرت عبداللہ بن رواحہؓ نے صبح ہی حضورِ اقدس علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہو کر سارا قصہ سنایا، جس کو سن کر حضور علیہ السلام کو بھی خوب ہنسی آئی، اور آپ نے فرمایا کہ تمہارا بھائی کوئی بیہودہ بات نہیں کہتا، یعنی حضرت عبداللہ[1] نے جو اشعار اس وقت

---

[1] **واقعہ غزوۂ موتہ:** حضرت عبداللہ بن رواحہ صحابہ کرامؓ میں سے، بہت اچھے شاعر تھے، کتبِ سیر میں (سیرۃ نبویہ ابن ہشام وغیرہ) ہیں غزوۂ موتہ کے تحت ان کے بہت سے اشعار ذکر ہوئے ہیں جن میں ترغیبِ جہاد وغیرہ مضامین کے نہایت اچھے فصیح و بلیغ اشعار قابل حفظ ہیں، غزوۂ موتہ جمادی الاولی ۸ھ میں ہوا تھا جس کو حضور علیہ السلام نے (اپنے آزاد کردہ غلام) حضرت زید بن حارثہ کی قیادت میں تین ہزار صحابہ کرامؓ کے ساتھ مدینہ طیبہ سے باہر ثنیۃ الوداع تک مشایعت فرما کر شام کی طرف روانہ کیا تھا، دوسری طرف لشکرِ کفار کی تعداد سیرۃ ابن ہشام میں دو لاکھ اور دالروض الانف (شرح سیرۃ ابن ہشام) میں ڈھائی لاکھ ذکر ہوئی ہے جن میں دو لاکھ رومی عیسائی اور پچاس ہزار عرب عیسائی تھے، معان پہنچ کر مسلمانوں کو اتنی بڑی تعداد کا علم ہوا تو فکر میں پڑ گئے یہ صرف تین ہزار تھے اور کم سامان کے ساتھ، اُدھر ڈھائی لاکھ پورے سامانِ حرب کے ساتھ تھے، دو رات فکر و تردد میں رہے کہ کیا کریں، حضور علیہ السلام کو حالات لکھیں اور مزید کمک طلب کریں یا حکم ہو تو اسی طرح آگے بڑھیں؟

اس وقت حضرت عبداللہ بن رواحہ نے ہی مشورہ دیا کہ حضور کو اطلاع بھیجنے اور حکم کا انتظار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں واللہ! ہم سب شہادت کی طلب میں نکلے ہیں، اور مسلمانوں کا جہاد عدد، قوت و کثرت کے بھروسہ پر نہیں ہوتا، ان کا قتال و جہاد تو محض خدا کے بھروسہ پر اور دین کی سربلندی کیلئے ہوتا ہے اور اسی سے مسلمانوں کو بھی عزت ملتی ہے، اس لئے ہمیں ہر حال میں دو میں سے ایک کامیابی ضرور ملنے والی ہے، فتح یا شہادت لوگوں نے کہا واللہ! عبداللہ بن رواحہ نے سچ کہا، اور سب آگے بڑھ گئے، مذکورہ لشکرِ اسلام کے پہلے علم بردار و سپہ سالار حضرت زید معرکہ میں شہید ہوئے، پھر حضور علیہ السلام کی ہدایت ہی کے موافق حضرت جعفر بن ابی طالبؓ نے جھنڈا لیا اور خوب لڑے، اپنے سینۂ مبارک پر نوے زخم کھا کر وہ بھی شہید ہوئے تو حضور کی ہدایت ہی کے موافق حضرت عبداللہ بن رواحہ نے جھنڈا لیا، اور یہ بھی خوب خوب دادِ شجاعت دے کر شہید ہوئے حضرت خالد بن ولیدؓ نے جھنڈا لیا اور خوب لڑے تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو کفار پر فتح عطا فرمائی صحیح بخاری ص ۶۱۱ باب غزوۂ موتہ میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے مذکورہ معرکہ کی خبر آنے سے پہلے ہی مدینہ طیبہ میں صحابہ کرامؓ کو وحی کے ذریعہ بتلا دیا تھا کہ موتہ کے معرکہ میں زید، جعفر اور ابن رواحہ شہید ہو چکے ہیں، اور یہ بیان کرتے ہوئے حضورؐ کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے، پھر فرمایا کہ ان کے بعد سیف من سیوف اللہ (حضرت خالدؓ) نے جھنڈا سنبھال لیا اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا کی، پورا واقعہ کتبِ سیر میں پڑھنے کے لائق ہے، مگر یہاں اتنی بات اور لکھنی ہے کہ علامہ شبلیؒ نے سیرۃ النبی ۱/۵۰۷، میں غزوۂ موتہ کے شریک صحابہ کو شکست خوردہ فوج لکھدیا ہے اس موقع پر حاشیہ میں حضرت سید صاحب نے علامہ شبلی کے اس طرح لکھنے کی کچھ توجیہ بھی کی ہے اور بخاری شریف کا حوالہ دیکر ترجیحِ فتح کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، مگر ایسی معتبر کتابوں میں بجائے بخاری وغیرہ کی معتمد و راجح (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پڑھے، آپ نے ان کی مدح فرمائی، اور ان کے مضمون کی تائید وتوثیق کی، غالبًا مقصد یہ تھا کہ ایسے وقت میں بھی انھوں نے جو اشعار بیوی کو سنائے، وہ بہت اچھے مضمون کے تھے، عام شاعروں کی طرح یاوہ گوئی یا غلط قسم کے مضامین والے نہیں پڑھے، وہ اشعار بھی مع ترجمہ یہاں درج کئے جاتے ہیں، جو بخاری میں مروی ہیں۔

اتانا رسول اللہ یتلو کتابہ اذا انشق معروف من الفجر ساطعٗ

روزِ روشن کی صبح ہدایت طلوع ہوتے ہی رسول خدا ﷺ ہمارے پاس کتاب الٰہی کی تلاوت فرماتے ہوئے جلوہ افروز ہوئے۔

ارانا الھدی بعد العمی فقلوبنا بہ موقنات ان ما قال واقعٗ

آپ نے گمراہی کے بعد ہمیں راہِ ہدایت سے روشناس کیا تو ہمارے قلوب علم ویقین کی اس دولت سے معمور ہوگئے کہ جو کچھ آپ نے بتلایا ضرور واقع ہوگا۔

یبیت یجافی جنبہ عن فراشہ☆اذ استثقلت بالمشر کین المضاجع' آپ کی رات اس طرح گذرتی ہے کہ اپنے بسترِ مبارک سے جدا ہو کر ذکر، نماز وتلاوتِ قرآن مجید میں مشغول ہوتے ہیں، جبکہ خدا کے مشرک بندے ساری ساری رات خوابِ غفلت میں گذارتے ہیں۔

لمحۂ فکریہ:۔ دیکھنا یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جس واقعہ کا ایک حصہ یعنی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مندرجہ بالا ذکر کئے ہیں وہی واقعہ تفصیل کے ساتھ دار قطنی کی روایتِ مذکورہ بالا میں عمدہ سند سے مروی ہے اور صرف حضرت شاہ صاحبؒ کی نہیں بلکہ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق بھی یہی ہے جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا، اس صورت میں حضرت شاہ صاحبؒ کا استدلال جمہور کے لئے بہت قوی ہو جاتا ہے کہ جس امر کو عوام وخواصِ صحابہؓ جانتے تھے، یعنی جنبی کیلئے ممانعتِ تلاوت کا حکم، علاوہ دوسرے دلائلِ ممانعت کے وہ بھی عمدہ دلیلِ شرعی ہے اور جن حضرات نے بھی اس کے جواز کا فیصلہ کیا ان کے دلائل کمزور ہیں۔

محقق عینی کا نقد: یہاں تکمیلِ بحث کیلئے یہ امر بھی ظاہر کر دینا مناسب ہے کہ حافظ نے اس موقع پر یہ سمجھا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اپنے اصحاب کی مجلس میں وعظ ونصیحت کرتے ہوئے، رسول اکرم ﷺ کے ذکرِ مبارک کی طرف منتقل ہوگئے اور پھر عبداللہ بن رواحہؓ کے اشعار سنائے جو حضور علیہ السلام کی مدح میں انھوں نے کہی تھی، لہٰذا یہ سب کلام ابو ہریرہ کا ہے، رسول اکرم ﷺ کا نہیں ہے اور حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یہاں کوئی ایسی صراحت نہیں ہے کہ جس سے ہم اسکو حضور علیہ السلام کا قول قرار دیں۔ (فتح الباری ص ۳/۲۸)

اس کے برعکس حافظ عینی نے لکھا:۔ ان اخالکم کے قائل خود حضور اکرم ﷺ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ راوی ہیثم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کی مجلسِ وعظ ونصیحت میں سنا جبکہ بات حضورؐ کے ذکرِ مبارک تک پہنچ گئی تھی کہ حضور ﷺ نے ہی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مذکورہ بالا اور قائل کی مدح فرمائی تھی، اور یہ ارشاد آپؐ نے اسی وقت فرمایا تھا کہ جب عبداللہ نے یہ اشعار (قصہ کے ساتھ) پڑھ کر حضورؐ کو سنائے تھے اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ کلام کی طرح شعر بھی مضمون کے تابع ہیں، اچھا مضمون ہو تو دونوں اچھے ہیں برا ہو تو دونوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) روایات کے کتب تاریخ وسیر کی مرجوح روایات پر بھروسہ کر کے کچھ لکھ دینا ہی ہمارے نزدیک صحیح نہیں، اور اگر ایسی چیز آ ہی گئی تھی تو حضرت سید صاحبؒ اس کو کتاب سے خارج کر دیتے، یا اب دار المصنفین والوں کو خارج کر دینی چاہیے۔

سیرۃ النبی کے ناشرین سے شکوہ: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ سیرت النبی کی تکمیل حضرت سید صاحبؒ نے کی ہے اور آپ نے چند اہم مسائل کی غلطی پر متنبہ ہو کر ان سے رجوع کر لیا تھا، مگر اس کے باوجود کتاب کے نئے ایڈیشنوں میں اصلاح نہیں کی گئی اور نہ رجوع کا حوالہ دیا گیا ہے، دار المصنفین والوں کو اس سلسلہ میں توجہ دلائی گئی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضرت سید صاحب کا رجوع معارف کے اندر چھپ گیا ہے اس کو کافی سمجھا گیا، ہمارے نزدیک یہ جواب غیر موزوں اور ناکافی ہے اور حضرت سید صاحبؒ کا رجوع خود ان کی تالیفِ سیرۃ النبیؐ کے اندر شائع کرنا نہایت اہم وضروری ہے، مذکورہ سیرۃ النبیؐ چونکہ دنیائے اسلام کی نہایت عظیم القدر تالیف ہے اس لئے اس کی فروگذاشتوں سے صرفِ نظر نہیں کی جاسکتی، اور ان کی طرف سید صاحبؒ کو توجہ دلانے میں چونکہ راقم الحروف نے بھی معتدبہ حصہ لیا تھا، اس لئے بھی احقر کو اس اصلاحی سلسلہ سے دلچسپی ہے۔ واللہ الموفق ''مؤلف''

مذموم، لہٰذا شعر کی برائی اس لئے ہے کہ عام طور سے شعر میں جھوٹ، لغو یا فحش باتیں ہوا کرتی ہیں، اور اچھے مضمون کے شعر اس برائی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں، اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ بعض لوگوں نے (اشارہ حافظ کی طرف ہے) جو یہاں ان اخا لکم کو قولِ ابی ہریرہ قرار دیا، وہ غلط ہے اور جو شخص اعراب و ترکیب و نشستِ الفاظ سے صحیح معنی اخذ کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے وہ بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہاں قائل خود حضور اکرم ﷺ ہی ہیں، اور حضرت ابو ہریرہؓ صرف ناقل ہیں اور اشعارِ مذکورہ کی مدح خود حضور ﷺ ہی کی طرف سے ہے جو اس امر کی وضاحت کیلئے ہے کہ بعض اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں اور ہر شعر مذموم نہیں ہوتا (عمدہ ص ۶۳۸/۳)

حافظ و عینی کا موازنہ

ہم نے مقدمۂ انوار الباری میں عرض کیا تھا کہ محقق عینی کا درجہ عربیت و بلاغت کے لحاظ سے بمقابلہ حافظ بہت بلند ہے، اسی لئے جہاں عبارات سے فہم معانی و مطالب میں اختلاف ہوتا ہے، ہم ان دونوں کے اقوال پیش کر دینے کا اہتمام کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ اس سلسلہ میں علامہ عینی کا بلند مقام تسلیم کرنے سے چارہ نہیں، اور ہمارے نزدیک یہاں جملہ ان اخالکم لا یقول الرفث کی شان ہی الگ ہے جو حضور علیہ السلام کے دوسرے ارشاداتِ طیبہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے علاوہ عینی کے اصولی نقد کے علاوہ ذوقِ سلیم بھی اس کو حضور ہی کا ارشاد ماننے پر مجبور کر رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علوم و فنون کا مطالعہ استحضار اور تبحر و وسعتِ نظر الگ چیز ہے اور عبارات کی تراکیب و نشست و طرزِ کلام وغیرہ کی رعایت سے صحیح مرادِ متکلم متعین کرنا الگ چیز ہے، اور شاید اسی لئے اکابر علماءِ سلف نے امام اعظمؒ کو اعلم بمعانی الحدیث کہا تھا کہ جس دقتِ نظر کی کسی دوسرے کے کلام کو سمجھنے کیلئے ضرورت ہے، وہ آپ میں بفضلِ خداوندی بدرجۂ اتم موجود تھی، بات لمبی ہوگئی اور اب ہم حضرت شاہ صاحبؒ کے بقیہ جوابات کو سمیٹ کر مختصر نقل کرتے ہیں،

(۲) امام بخاریؒ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی کہ حضرت ابن عباسؓ قراءۃِ جنب میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، اور اس کے ساتھ یہ بھی لکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اول کا جواب یہ ہے کہ قولِ ابن عباسؓ احادیثِ مرفوعہ کے خلاف ہے جو اصحابِ سنن اربعہ وغیرہم نے روایت کی ہیں، لہٰذا اس سے استدلال صحیح نہیں، دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف ایک آیت یا کم کی قرآءت کو جائز کہتے ہوں، یا بہ نیتِ دعا و ثناء جائز کہتے ہوں، یا بہ تخلل سکتات وغیرہ جن صورتوں میں حنفیہ بھی جائز کہتے ہیں، اور یذکر اللہ علی کل احیانہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دوسری جگہ قید بھی مروی ہے مالم یکن جنبا کی، جس سے معلوم ہوا کہ حالتِ جنابت میں آپ ذکر اللہ سے احتراز فرماتے تھے، پھر ذکر اللہ سے مراد غیر قرآن ہے، جو احادیث و آثار کے ذریعہ مستثنیٰ ہے اس لئے عمومِ ذکر سے استدلال درست نہیں، اس کے بعد یہ بحث ہوئی ہے کہ یہاں تمام اوقات کا استغراق کیونکر ہے جبکہ حالتِ نوم و اکل و شرب و کلام میں ذکر اللہ نہیں ہو سکتا، مدرسین جواب دیا کرتے ہیں کہ مراد ذکرِ قلبی ہے کہ حضور علیہ السلام کی توجہ ہمہ وقت بارگاہِ خداوندی میں ہوتی تھی، حتیٰ کہ نیند میں بھی اسی لئے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں مگر دل نہیں سوتا، میرے نزدیک یہ جواب اس موقع پر موزوں نہیں کیونکہ اس کو عربی زبان میں ذکر نہیں کہتے بلکہ فکر کہتے ہیں جس کا ترجمہ دھیان ہے اور اس کو ذکر مجازاً کہا جائے گا، ذکر وہی ہے جو زبان سے ہو خواہ سرًّا ہی ہو، لہٰذا میرے نزدیک یہ

۱؎ حضرات نقشبندیہؒ کے یہاں جو دوامِ ذکر کی اصطلاح ملتی ہے وہ بھی بمعنی دوام توجہ الی اللہ و نسیان ماسواء ہے بلکہ ان کے یہاں اس سے بھی زیادہ توسع ہے، چنانچہ حضرت امام ربانی مجدد الفِ ثانی قدس سرہ نے تحریر فرمایا: اے فرزند! فرصت غنیمت ہے اور صحت و فراغ بہت مغتنم ہمیشہ اپنے اوقاتِ عزیز کو ذکرِ الٰہی جل شانہٗ میں معروف رکھنا چاہئے، ہر عمل جو موافق شریعت غرّاء ہے داخلِ ذکر ہے، اگرچہ خرید و فروخت ہو لہٰذا تمام حرکات و سکنات میں احکامِ شرعیہ کی رعایت ہونی چاہئے تا کہ وہ سب ذکر ہو جائیں کیونکہ ذکر سے مراد و مقصود دفعِ غفلت ہے اور جب حق تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی رعایت تمام افعال میں ہوگی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مطلب نہیں کہ حضور علیہ السّلام صبح سے شام تک ذکر کے سوا اور کچھ کرتے ہی نہ تھے بلکہ یہاں احوالِ متواردہ واحیانِ متبدّلہ مراد ہیں، یعنی جب ایک حالت سے دوسری حالت بدلتی تھی تو اس وقت آپ ضرور ذکر اللہ کرتے تھے، مثلاً مسجد میں داخل ہونا، اس سے نکلنا، اذان کا شروع ہونا، اس کا ختم ہونا، طعام شروع کرنا، اس کا ختم ہونا، نیند میں داخل ہونا، اس سے بیدار ہونا، صبح ہونا شام کرنا، رات کا آنا، جانا، مرض وصحت، عسر ویسر، رنج وراحت، گھر سے نکلنا، اس میں داخل ہونا، بازار میں جانا وغیرہ وغیرہ کہ ہر وقت وموقع کیلئے اورادواذکار اور دعائیں ماثور ہیں، کوئی ایسی حالتِ متبدّلہ نہیں، جس میں ذکر مسنون نہ ہو، ایک نصرانی مورخ نے لکھا کہ اس شخص (رسول اکرم ﷺ) پر تعجب ہے کہ ہر حال میں خدا کو یاد دلاتا ہے اور کسی شریعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی، میں نے توراۃ کو بھی دیکھا جو خوبی قرآن میں ہے، اس میں نہیں، قرآن میں جگہ جگہ خدا کا ذکر ہے، دنیا اور آخرت کو ساتھ ساتھ ملا رکھا ہے، توراۃ کا پورا پورا صفحہ ذکر اللہ سے خالی چلا جاتا ہے، اور حضرت شیث وادریس علیہما السلام کے صحیفے بھی دیکھے، ان میں بھی یہ بات نہیں جو قرآن میں ہے، والحمد للہ علیٰ ذٰلک

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاری نے صرف یہ دو قول ایسے پیش کئے ہیں جو قراءۃِ قرآن مجید کیلئے کچھ دلیل بن سکتے ہیں، اور ان کا مفصل جواب ہو چکا، باقی چار آثار میں تو قراءۃِ قرآنِ مجید کا ذکر کچھ ہی نہیں ہے تاہم ان کے جواب بھی پیش ہیں۔

(۳) قولِ حضرتِ ام عطیہؓ کہ ہمیں حکم تھا حیض والی عورتیں بھی عیدگاہ کی طرف نکلیں، تاکہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہیں اور ان کی دعاؤں میں شریک ہوں، اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر ودعا ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہیں ہے اور اس کا حکم تلاوتِ قرآنِ مجید سے الگ ہے، لہٰذا اس قول سے جوازِ تلاوت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

نمازِ عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عیدین کے بعد بھی دعا[۱] ہوتی تھی، جس طرح پانچ وقت نماز کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تو امر ونواہی یعنی حق تعالیٰ سے غفلت نہ رہے گی، اور اس کے دوامِ ذکر کی نعمت حاصل ہو جائے گی (لیکن) یہ دوامِ ذکر حضراتِ اکابر نقشبندیہ کی (مصطلح) ''یادداشت'' کے علاوہ ہے کہ اس کا تعلق صرف باطن سے ہے اور یہ ظاہر میں بھی جاری ہوتا ہے اگرچہ دشوار ہے (مکتوب ص ۲۵ حصہ ششم دفتر دوم ص ۶۲ مطبوعہ امرتسر مکتوب ص ۴۹ حصہ ششم دفتر دوم ص ۱۳۳ میں تحریر فرمایا کہ نسیان ماسوی اس طریقِ نقشبندیہ کا پہلا قدم ہے، سعی کریں کہ اس ایک قدم سے تو کوتاہی نہ ہو

گوئے توفیق وسعادت درمیاں افگندہ اند — کس بمیداں درنمے آید سواراں راچہ شد؟!

مکتوب نمبر ۸۳ حصہ ہفتم دفتر دوم ص ۸۳ میں تحریر فرمایا: اس طریقۂ علیہ (نقشبندیہ) کے صاحبِ رشد وصلاح مبتدی کو مرشد کامل کی پہلی ہی صحبت میں جو برکتِ اولی حاصل ہو جاتی ہے وہ مطلوبِ حقیقی جل سلطانہٗ کے ساتھ دوامِ توجہ قلب ہے اور پھر جلد ہی یہ دوامِ توجہ نسیانِ ماسوائے حق جل وعلا تک پہنچا دیتی ہے اور وہ بھی اس درجہ میں کہ اگر بالفرض طالب کی عمر ہزار سال بھی ہو تو اس نسیانِ ماسوا کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہو چکا ہے، اس کے دل میں غیر حق سبحانہٗ کا کبھی گذر نہ ہوگا، بلکہ اگر تکلف و سعی کے ساتھ بھی اس کو ماسوا کی یاد دلانا چاہیں گے تو اس کو یاد نہ کرے گا، اور جب یہ نسبت حاصل ہو جاتی ہے تو اس راہ میں اس کا یہ پہلا قدم ہوتا ہے اس کے بعد دوسرے تیسرے اور چوتھے قدم الی ماشاء اللہ تعالیٰ کے بارے میں کیا لکھا جائے؟! القلیل یدل علی الکثیر والقطرة تنبئ عن البحر الغدیر درالمعارف ص ۳۱ میں ہے کہ طریقۂ حضراتِ مجددیہ میں فناءِ اول فناءِ قلب ہے، جو عبارت ہے نسیانِ ماسوا سے، (مؤلف)

[۱] عزیز الفتاویٰ دارالعلوم دیوبند ص ۳۲۳/۱۰۱، میں جو نمازِ عیدین کے بعد دعا کو مستحب قرار دیا ہے، وہ عموم ادلّہ واطلاقات ہی کے تحت سمجھا گیا ہے، اور پر حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس کے خلاف معلوم ہوئی، حضرت مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے لکھا:۔ روایاتِ حدیث سے اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ نمازِ عید سے فراغت کر کے خطبہ پڑھتے تھے اور اس کے بعد معاودت فرماتے تھے، اور بعد نماز یا بعد خطبہ کے دعا مانگنا آپ سے ثابت نہیں اور اسی طرح صحابۂ کرامؓ اور تابعینؒ عظام سے اس کا ثبوت نظر سے نہیں گزرا (فتاویٰ ص ۲۱۵/۱) بہشتی گوہر کے مسائل چونکہ علم الفقہ سے منقول ہیں اس لئے اس میں بھی نبی کریم علیہ السلام اور صحابہؓ وتابعین سے دعا منقول نہ ہونے کی وجہ سے اتباعِ سنت میں دعا نہ مانگنے کو مانگنے سے بہتر لکھا تھا جیسا کہ علم الفقہ ص ۲/۱۵۵، میں موجود ہے لیکن بہشتی گوہر کی موجودہ اشاعتوں میں بعد نمازِ عیدین دعا مانگنے کو مسنون لکھا گیا ہے، جس کے بعد (ق) کا نشان ہے، یعنی قواعد کلیہ کے تحت ایسا لکھا گیا ہے (ص ۹۹) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہوتی ہے اور اس بارے میں اطلاقات سے تمسک و استدلال صحیح نہیں کیونکہ ان سے استدلال کی گنجائش اس وقت ہوتی ہے کہ وہاں خاص موقع ومقام میں کوئی دوسری بات موجود نہ ہو، اور یہاں دوسری صورت موجود ہے کہ عید کی نماز نو سال تک ہوتی رہی کسی نے بھی نماز عید کے بعد دعا نقل نہیں کی، لہٰذا عام اطلاقات سے کہ عام نمازوں کے بعد دعا ثابت ہے، یہاں خاص عید کی نماز کے بعد کی دعا ثابت نہیں کرسکتے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے زائد تکبیرات عیدین میں رفع یدین کا ثبوت خاص طور سے احادیث میں موجود ہے، لہٰذا حدیث مالی اراکم رافعی ایدیکم کاذناب خیل شمس" کی وجہ سے اس (خاص رفع یدین) کی کراہت پر استدلال نہیں کرسکتے، یا جس طرح جمع صلوتین عرفہ ومزدلفہ میں خاص طور سے ثابت ہوگیا تو اُس کی نفی اُن دلائل کی وجہ سے نہیں کرسکتے، جو جمع صلوتین کے مخالف ہیں، ان کے علاوہ بھی اس کی مثالیں بہت ہیں، دوسرے یہ کہ یہاں (نماز عید میں) نماز وخطبہ کا اتصال مطلوب ہے اس لئے ان کے درمیان دعا نہ ہونی چاہئے اور حدیث میں جو ذکر دعا ودعوت اور اس میں عورتوں کی شرکت کا ہوا ہے اس سے مراد وہ اذکار ہیں جو خطبہ اور وعظ ونصیحت کے ضمن میں ہوتے ہیں کیونکہ دعا ودعوۃ عام ہے (فیض ص ۳۶۳/۲ والعرف ۲۴۱)

عیدین کیلئے عورتوں کا نکلنا فی زمانہ درست نہیں: عیدین کیلئے عورتوں کے نکلنے کا جواز ورخصت اگرچہ ہمارے اصل مذہب میں اور امام صاحب سے منقول ہے، مگر متاخرین نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے اس کو روک دیا ہے اور اس وقت روکنا ہی مناسب بھی ہے، وقائع کے تحت بہت سے احکام بدل جاتے ہیں،

(۴) تعالوا الی کلمۃ الآیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے وقتِ درس فرمایا کہ یہاں چونکہ نسخہ بخاری مطبوعہ میں پوری آیت مذکور ہے اس لئے الآیہ کا لفظ لکھنا غلط[1] ہے ہاں! اگر وہ نسخہ لیا جاتا جس میں پوری آیت ذکر نہیں تو یہ لفظ صحیح ہوتا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) عزیز الفتاوی ص ۳۲۹/۱۰۱، میں حضرات اکابر دیوبند کے عمل کو بھی سند میں پیش کیا گیا ہے، اور استحباب کو راجح کہا ہے تاہم اس بارے میں مزید وقتِ نظر اور بحث وتمحیص کی گنجائش بلکہ ضرورت ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ کتب فقہ حنفی میں جہاں نماز عیدین کے مسائل مکروہات ومستحبات تک اور پوری کیفیت نماز کی ذکر کی گئی ہے تو کہیں بھی دعا بعد نماز کا ذکر نہیں ہے اور یہ اس لئے بھی اہم تھا کہ نماز کے بعد خطبہ کا ذکر متصلاً آتا ہے اگر ان کے درمیان دعا مستحب یا مسنون تھی تو اس کے ذکر کی طرف کسی کا بھی متوجہ نہ ہونا سمجھ میں نہیں آتا اور اگر بقول حضرت شاہؒ نماز کے ساتھ خطبہ کا اتصال بھی شرعی حیثیت رکھتا ہے تو ان کے درمیان دعا سے فصل کرنا مناسب بھی نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نماز پنجگانہ کے بعد بہ ہیئتِ مجموعی اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کو ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی بے اصل نہیں فرماتے، کیونکہ اس کا ثبوت فی الجملہ موجود ہے، ہم اس کی پوری تحقیق نماز کے باب میں کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ، سرِ دست فیض الباری ص ۱۶۷/۲ وص ۲۸۳/۲ وص ۳۱۴/۲ اور نیل الفرقدین ص ۱۳۳ نیز تحفۃ الاحوذی ص ۲۴۵/۱، میں بھی یکجا اچھی تفصیل ہے باقی خطبہ کے بعد دعا مانگنے کو تو عزیز الفتاوی میں بھی غیر ثابت و ناجائز لکھا ہے، لہٰذا اس بدعت کو تو جہاں بھی ہو جلد سے جلد ختم کردینا چاہئے، (واللہ الموفق حضرت تھانویؒ نے بھی اس کو تغییر سنت اور قابل احتراز لکھا ہے (امداد الفتاوی ص ۲۳/۱) ''مؤلف''

[1] موجودہ مطبوعہ بخاری شریف، بحاشیہ وتصحیح حضرت مولانا احمد علی صاحبؒ میں لفظ الآیہ پر ز۔ س۔ (نسخہ صحیحہ) کا نشان ہے پھر بھی آگے بقیہ آیت درج کردی گئی ہے اور اس پر ن (نسخہ) کا نشان ہے حالانکہ اس صورت میں یہ بقیہ آیت والا نسخہ حاشیہ پر ہونا چاہئے تھا، حوض میں درج نہ ہوتا، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ موجودہ مطبوعہ نسخہ بخاری میں ایسا بھی بہت جگہ ہوا ہے کہ قابل ترجیح زیادہ صحیح نسخہ تو حاشیہ پر درج ہوا ہے اور مرجوح نسخہ حوض میں آگیا ہے مثلاً ص ۵۹۶ سطر ۲۶ باب حدیث الافک میں عبارت "حدثنا ابو عبد الله محمد بن اسماعیل تا قال" اکثر نسخوں میں نہیں ہے جیسا کہ بین السطور بھی لکھا ہے اور فتح الباری وعمدہ میں بھی اس کو نہیں لیا گیا ایسی صورت میں اس عبارت کو حوض کے اندر شائع کردینا موزوں نہ تھا، اس سے کسی کو غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ صحیح بخاری میں بھی الحاق ہوا ہے چنانچہ "صدق" مورخہ ۱۲ مارچ ۱۹۶۵ء میں ایک منکرِ حدیث نے اسی کو آڑ لے کر اعتراض شائع کیا تھا، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی شان چونکہ اکابر دیوبند میں عظیم القدر محدث ہونے کی حیثیت سے نہایت ممتاز ہوئی ہے اس لئے آپ کی دوررس نظر ہر چیز پر رہتی تھی اور اسی لئے انوار الباری میں ہم آپ کے ارشادات اور تحقیقاتِ عالیہ کو نمایاں کرکے پیش کرتے ہیں، شاید دورِ حاضر کے کچھ لوگ ہماری اس تعریف کو مبالغہ پر محمول کریں گے مگر ہم نے چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ کا دور بھی دیکھا ہے اور برسوں ان سے قریب رہ کر ان کے علم وتبحر کی شان دیکھی ہے اور اس زمانہ کے دورِ انحطاط کو بھی دیکھ رہے ہیں کہ جب سے اب تک زمین وآسمان کا فرق ہوگیا ہے، اس لئے ہمیں نقد وغیرہ میں بھی معذور سمجھنا چاہئے اور ہماری معروضات پر انوار الباری کے مضامین خود ہی شاہد عدل ہوں گے ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین اسی کے ساتھ اگر ہمارا یہ احساس واعتراف بھی ناظرین کو ملحوظ رہے تو اچھا ہے کہ ہمیں اپنی بے بضاعتی وکم صلاحیتی کی وجہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کے علوم وحقائق کا ہزارواں حصہ بھی حاصل نہیں ہوسکا ہے۔ ''مؤلف''

امام بخاریؒ نے جو کافر کے نام خط میں آیتِ مذکورہ لکھنے سے جنبی و حائض کیلئے تلاوت کی اجازت سمجھی اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ کتب فقۂ حنفی میں ممانعت مسلم جنبی و حائض کیلئے لکھی ہے کافر کیلئے نہیں لکھی، اور کافر کی طرف آیت لکھ کر بھیجنے میں ہمارے یہاں بھی وسعت و گنجائش[1] ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر کافر و مشرک ناپاک ہی رہتا ہو اور غسل وغیرہ نہ کرتا ہو اور محض احتمال کی بناء پر اہم امورِ رسالت و تبلیغ دین کو ترک نہیں کیا جا سکتا پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ جو اعجاز، بلاغت، تاثیر فی القلوب اور وضاحتِ مراد و مقصود وغیرہ کی شان آیاتِ کلام اللہ میں ہے اس درجہ کی رسول اکرم ﷺ کی عبارتِ مبارکہ میں بھی نہیں ہے اس لئے تبلیغ کے سلسلہ میں ایسے عظیم الشان فائدہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے، واللہ اعلم

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے لکھا کہ خود اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آیتِ مذکورہ مکتوبِ ہرقل لکھنے سے پہلے نازل ہوئی یا بعد کو، جس کو ہم حدیثِ ہرقل (ص ۱۳) میں لکھ آئے ہیں، در مختار میں ہے کہ نصرانی کو مسِ قرآن سے روکیں گے البتہ امام محمد نے غسل کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور بامیدِ ہدایت کافر کو قرآن مجید و فقہ کی تعلیم بھی دے سکتے ہیں (لامع ص ۱۲۰) حافظ نے لکھا کہ امام احمد اور بہت سے شافعیہ نے بھی تبلیغی ضرورت کیلئے کافر کی طرف آیات لکھنے کی اجازت دی ہے اور بعض نے کہا کہ ممانعتِ قراءۃ جب ہے کہ اس کو قرآنِ مجید جان کر پڑھے اور تلاوتِ کلام اللہ کی نیت و ارادہ ہو اور کافر اس سے محروم ہے (فتح ص ۲۸۰/۱)

(۵) قولِ عطاء کہ حائضہ علاوہ طواف و نماز کے سب ارکانِ حج ادا کر سکتی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حیض کی حالت میں طوافِ قدوم تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے، طوافِ زیارت کو مؤخر کر دیا جائے گا، اور طوافِ وداع سے پہلے اگر حیض آ گیا تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے نیز فرمایا:۔ کتبِ فقہ حنفی میں جو لکھا گیا کہ منعِ طواف اس لئے ہے کہ وہ مسجد کے اندر ہوتا ہے اس میں تسامح ہوا ہے اس سے وہم ہوتا ہے کہ اگر باہر سے طواف کر دے تو منع نہ ہوگا اور وہ کافی ہو جائے گا، حالانکہ حالتِ حیض میں طواف مطلقاً صحیح نہیں ہے، لہٰذا علتِ مذکورہ نہ لکھنی چاہئے تھی، غرضِ طہارت کی ضرورت و وجوب فی نفسہا نماز طواف و تلاوت وغیرہ کیلئے ہے، اور ہدایہ باب الاذان میں تو طہارت کو اذان اور دوسرے اذکار کیلئے بھی مستحب لکھا ہے، البتہ صاحب بحر نے ان امور کیلئے جن میں طہارت شرط نہیں ہے، باوجود پانی کے بھی تیمم کو وضو کے قائم مقام سمجھا ہے کیونکہ حضور علیہ السلام سے روایتِ ابی الجہیم میں جوابِ سلام کیلئے تیمم کرنا ثابت ہوا ہے، ہم پہلے بھی صاحب بحر کی یہ رائے ذکر کر چکے ہیں اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ ان ہی کی رائے کو دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں ترجیح دیا کرتے تھے۔

(۶) قولِ حکم کہ میں حالتِ جنابت میں بھی ذبح کر دیتا ہوں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے بھی جوازِ تلاوت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ ذبح کے وقت صرف ذکر اللہ ضروری ہے کسی آیت کی تلاوت ضروری نہیں ہے، اور ذکر اللہ کی اجازت جنبی و حائضہ کیلئے ہمارے یہاں بھی ہے۔

---

[1] اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہمارے نزدیک کفار مخاطب بالفروع نہیں ہیں، توضیح و تلویح ص ۴۴۵ (مطبوعہ نول کشور) میں اس پر مستقل فصل ہے اس میں اور اس کے حاشیہ توضیح میں مذاہب و دلائل کی پوری تفصیل قابلِ مطالعہ ہے۔

اسلام و ترقی: حضرت تھانویؒ نے فرمایا:۔ مسلمانوں کو اہلِ یورپ و دیگر قوموں کی تقلید کر کے دنیوی کامیابی حاصل کرنے میں بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ کاروبار تجارت و معاملات کے اندر غدر، جھوٹ، دھوکہ فریب، سود، جوا وغیرہ اختیار کرنے میں خدا کی نافرمانی ہے اور یہ رکاوٹ کافروں میں نہیں ہے کیونکہ ان پر جزئی عملوں کی ذمہ داری نہیں ہے، ان پر تو ایمان لانے کی ذمہ داری ہے، ایمان نہ لانے پر اور کفر کرنے ہی پر ان کیلئے ایسا دردناک عذاب ہوگا جس سے بڑھ کر کوئی عذاب نہیں، باقی اعمال کی ان سے پوچھ نہ ہوگی، نہ ان کی سزا ملے گی اور مسلمانوں سے الحمد للہ کفر کا عذاب ہٹا ہوا ہے ان سے تو اعمال کی پوچھ ہوگی، اور جب یہ ایسے طریقے اختیار کرتے ہیں جو حق تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہیں تو ان کو کامیابی نہیں ہوا کرتی، اللہ تعالیٰ ان تدبیروں میں سے اثر کو دور کر دیتے ہیں تا کہ اس مخالفت کی سزا بھگت لیں۔ (ملفوظات افاضات یومیہ ص ۱۱۹/۳)

حکایت: حضرتؒ نے فرمایا کہ مسئلہ مصراۃ اور ترک تسمیہ عمداً کے بارے میں ایک حکایت نقل ہوتی آرہی ہے، شافعیہ نے ابن سریج شافعیؒ کے زمانہ میں ایک جلسہ کیا اور مذہب حنفیہ کو عوام کی نظروں سے گرانے کیلئے یہ تجویز بنائی کہ عام مجمع میں موصوف سے مسئلہ مصراۃ پوچھا جائے، ایسا ہوا تو موصوف نے برملا جواب دیا کہ اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ اور ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، اس کے جواب میں حنفیہ نے بھی جلسہ عام کیا، اور ایک شخص نے متروک التسمیہ عامدا کا مسئلہ پوچھا، دوسرے نے کھڑے ہوکر جواب دیا کہ اس مسئلہ میں رب العزت حق تعالیٰ جل ذکرہ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حق تعالیٰ نے تو فرمایا کہ جس جانور پر ذبح کے وقت ذکر اللہ نہ کیا جائے وہ مت کھاؤ حرام ہے مگر امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کو کھالو حلال ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ایسی جرأت نہیں چاہئے۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ

فقہ بخاری پر نظر

آخر بحث میں ہم یہ واضح کردینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے جس مسئلہ میں بھی جمہور امت یا ائمہ کبار مجتہدین کے خلاف کوئی الگ تحقیق اختیار کی ہے تو اس میں ان کی استدلالی کمزوریاں نمایاں ہوکر سامنے آئی ہیں اور شاید اسی لئے ان کی فقہ مدون نہیں کی گئی، اور ان کے تلمیذ خاص امام ترمذیؒ تک نے بھی ان کے فقہی مذہب کا ذکر نہیں فرمایا یہاں جواز تلاوت للجنب والحائض کیلئے بھی بقول حضرت شاہ صاحبؒ ان کیلئے صرف اول کے دو قول کچھ دلیل بن سکتے ہیں، باقی چار میں کوئی دلیل نہیں ہے اور جواز کیلئے کوئی صریح حدیث تو وہ پیش ہی نہیں کرسکے، اس لئے جہاں امام بخاری کا مرتبہ علم حدیث میں نہایت بلند و برتر ہے ان کے فقہ اور تراجم ابواب کے اندر پیش کئے ہوئے اقوال و آثار کا مقام سمجھنے میں کوئی غلط فہمی نہ ہونی چاہئے۔

مذہب جمہور کیلئے حنفیہ کی خدمات

یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ مسلک جمہور کیلئے بحث و نظر اور استدلال کی جو سعی و کاوش علماء حنفیہ نے اکثر مسائل میں کی ہے، دوسرے حضرات شافعیہ و حنابلہ وغیرہم نے نہیں کی، چنانچہ مسئلہ زیر بحث میں حافظ ابن حجر، امام نووی وغیرہ شافعیہ اور دوسرے حضرات حنابلہ وغیرہم بھی بمقابلہ محقق عینی و امام طحاوی وغیرہ داد تحقیق نہیں دے سکے اسی لئے ہم نے بھی اس بحث کو مثالی طور پر سامنے رکھنے کیلئے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے ظاہر ہے کہ ہم بہت سے مسائل میں ایسی تطویل اختیار نہیں کرسکتے، ورنہ انوار الباری کی ضخامت بہت زیادہ بڑھ جائے گی امید ہے کہ ناظرین ہماری اس قسم کی تحت الضرورت تطویل کی اہمیت کو سمجھیں گے واللہ الموفق لما یحب و یرضیٰ و یہدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم!

بَابُ الاِسْتِحَاضَةِ (استحاضہ کا باب)

(۲۹۷) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰہِ بْنُ یُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ عَنْ ھِشَامٍ عَنْ اَبِیْہِ عَنْ عَائِشَۃَ اَنَّھَا قَالَتْ قَالَتْ فَاطِمَۃُ بِنْتُ اَبِیْ حُبَیْشٍ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ یَارَسُوْلَ اللّٰہِ! اِنِّیْ لَا اَطْھُرُ اَفَاَدَعُ الصَّلٰوۃَ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ اِنَّمَا ذٰلِکِ عِرْقٌ وَّلَیْسَ بِالْحَیْضَۃِ فَاِذَا اَقْبَلَتِ الْحَیْضَۃُ فَاتْرُکِی الصَّلٰوۃَ فَاِذَا ذَھَبَ قَدْرُھَا فَاغْسِلِیْ عَنْکِ الدَّمَ فَصَلِّیْ ۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ فاطمہؓ بنت ابی حبیش نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تو پاک ہی نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز بالکل چھوڑ دوں؟ آں حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن (جن میں کبھی پہلے تمہیں عادۃً حیض آیا کرتا تھا) آئیں تو نماز چھوڑ دو اور جب اندازہ کے مطابق وہ ایام گذر جائیں تو خون کو دھولو اور نماز پڑھو۔

تشریح: امام بخاریؒ نے حیض کے احکام سے متعلق احادیث ذکر کرکے اب استحاضہ سے متعلق حدیث ذکر کی، جس سے معلوم ہوا کہ

استحاضہ وحیض میں فرق کرنا اکثر مواقع میں دشوار ہوتا ہے اس لئے حضور اکرم ﷺ کے زمانۂ مبارکہ میں حضرات صحابیات فاطمہ بنت ابی حبیش وغیرہ کو اشتباہ پیش آیا اور انھوں نے اس بارے میں حضور علیہ السلام سے سوالات کئے اور آپ نے دونوں کا فرق بتلایا، حدیث الباب میں ارشاد فرمایا کہ یہ خون تو رگ سے آتا ہے، حیض کا نہیں ہے، جس کی وجہ سے نماز چھوڑ دی جاتی ہے، لہٰذا جب اس کی مقرر مقدار آ چکے تو اس خون کے اثرات کو دھو کر صاف ہو جاؤ اور نماز پڑھنے لگو، یہاں صرف خون کے دھونے کا ذکر ہے، غسل کا نہیں ہے، مگر اسی کتاب الحیض کے ۲۴ ویں باب "اذاحاضت فی شهر ثلاث حیض" میں بعینہ یہی حدیث آنے والی ہے جس میں تفصیل سے اس طرح ارشاد ہے کہ تم حسبِ عادت ان دنوں کی نماز ترک کر کے جن میں تمہیں حیض آیا کرتا ہے، غسل کرلو اور نماز پڑھنے لگو،

یہاں بظاہر امام بخاریؒ جمہور کی تائید بھی کرنا چاہتے ہیں، جن کے نزدیک حیض کے بعد صرف ایک بار غسل کافی ہے اور پھر حالتِ استحاضہ میں صرف نماز کے وقت وضو کرلینا کافی ہوگا۔

امام بخاریؒ نے بڑا عنوان کتاب الحیض قائم کیا، کیونکہ اس کے تحت بہت سے ابواب[۱] لائے ہیں، اور استحاضہ ونفاس کے ابواب کم ذکر کئے ہیں، گویا ان دونوں کا ذکر تبعاً وضمناً ہوا ہے، ابوداؤد میں حیض واستحاضہ دونوں کیلئے بہ کثرت ابواب قائم کئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حیض واستحاضہ میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے، حاذق اطباء بھی اس سے عاجز ہیں، لہٰذا شریعت نے بھی اس کے احکام میں توسّع کیا ہے، پھر احادیث میں شمارِ ایام ولیالی کی تعبیر بھی ملتی ہے جو نظرِ حنفیہ کے موافق ہے اور اقبال وادبار کی بھی، جو نظرِ شافعیہ کی مؤید معلوم ہوتی ہے سننِ بیہقی کے مطالعہ سے میں یہ سمجھا کہ محدثین نے دونوں کو الگ الگ سمجھا ہے اگرچہ رواۃ نے ایسا نہیں کیا، اور انصاف یہ ہے کہ ان میں کسی ایک تعبیر کو دوسری تعبیر کے مقصد کو لغو قرار دینے میں قطعی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

حضرتؒ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں نے پہلے حضرت مولانا محمد اسحٰق[۲] صاحبؒ کشمیری سے مسلم شریف، ابوداؤد، ابن ماجہ اور موطا پڑھی تھی، پھر دیوبند جا کر حضرت شیخ الہندؒ سے بخاری شریف، ترمذی اور ابوداؤد (دوبارہ) پڑھی تھی لیکن ابواب الحیض میں پوری تسلی نہیں ہوئی تھی، بعد میں سننِ بیہقی کو دیکھا، اور ابوداؤد سے ملا کر مشکلات حل کرنے کی سعی کی تو سب مقامات حل ہو گئے۔

بیان مذاہب: انقطاعِ دمِ حیض کے بعد اگر استحاضہ کی شکل ہو تو مستحاضہ پر صرف ایک ہی غسل واجب ہے پھر وہ ہر نماز کیلئے صرف وضو کرے گی، یہی مذہب جمہورِ سلف وخلف کا ہے، اور یہی حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، ابن مسعودؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے، حضرت عروۃ بن الزبیر وابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن کا بھی یہی مذہب ہے، امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی، واحمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ حضرت ابن عمر، ابن الزبیر و عطاء بن ابی رباحؒ ہر نماز کیلئے غسل کہتے تھے۔

حضرت عائشہؓ سے ایک روایت روزانہ غسل کی بھی ہے، حضرت ابن المسیب وحسن سے روزانہ نمازِ ظہر کے وقت غسل مروی ہے (کمافی شرح المہذب ص ۲/۵۳۶)

علامہ بنوری عم فیضہم نے لکھا کہ آئمہ ثلاثہ مستحاضہ کیلئے ہر نماز کے واسطے وجوبِ وضو کے قائل ہیں صرف امام مالک استحباب کہتے ہیں، پھر امام ابوحنیفہ وامام احمد دونوں حضرات ہر نماز کے پورے وقت کیلئے ایک وضو ضروری بتلاتے ہیں اور امام شافعیؒ ہر نماز فرض اداء یا قضاء کیلئے وضو ضروری فرماتے ہیں جس کے ساتھ تبعاً نوافل بھی درست ہیں، حضرت سفیان ثوریؒ (اور ابوثور) اس سے نوافل کی ادائیگی جائز نہیں سمجھتے،

---

[۱] پوری کتاب میں تیس ابواب لائے، جن میں ۲۴ کا تعلق حیض سے ہے ص ۸، ص ۱۰، ص ۲۵، ص ۲۶، ص ۲۸، (پانچ ابواب) استحاضہ سے متعلق ہیں اور صرف ص ۲۹ میں نفاس کا بیان ہے۔ "مؤلف"

[۲] حضرتؒ نے فرمایا کہ مولانا موصوف نے مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی اور وہاں کے بہت سے علماء نے ان سے تلمذ حاصل کیا ہے، افسوس ہے کہ مولانا موصوف کے مزید حالات کا علم نہ ہو سکا، نزہۃ الخواطر میں بھی ان کا تذکرہ نہیں ہے۔ (مؤلف)

اس لئے امام ترمذیؒ سے بیانِ مذاہب میں کچھ اجمال (یا تسامح) ہوا ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے (فتح الباری ص۲۸۱/ا سطر ۳۲ میں) جو امام شافعیؒ کے مذہب کو مذہب جمہور قرار دیا ہے، وہ بھی صحیح نہیں (معارف السنن ص۴۲۴/ا)

موطا امام محمد کی چار غلطیاں

حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ بخاری میں ایک مناسبت سے یہ افادہ بھی فرمایا کہ موطا امام محمدؒ کے مطبوعہ نسخہ میں چار غلطیاں کتابت کی موجود ہیں، جن کی طرف حضرت مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے بھی توجہ نہیں فرمائی، مثلاً حدیث من صلی خلف الامام فان قراءة الامام لہ قراءة کے بعد قال محمد درج ہے (ص۹۹ رحیمیہ دیوبند) یہ غلط ہے، اور صحیح قال ابومحمد ہے جو کہ صاحب نسخہ کی کنیت تھی، امام محمدؒ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہاں محمد سے تین راوی اوپر درج ہوئے ہیں، پھر بھی مولاناؒ کا ذہن ادھر نہیں گیا کہ امام محمدؒ اس قدر نیچے کہاں اتر آئے ہیں؟!

بحث ونظر: محقق عینی نے لکھا کہ اس بابِ استحاضہ کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ حیض واستحاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے گویا اتنی مناسبت کافی ہے، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ حیض واستحاضہ میں فرق نہایت دشوار ہے اور اسی لئے صحابیات کو اشتباہ ہوتا تھا، لہٰذا امام بخاری نے بھی اس اشتباہ کو رفع کرنا چاہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد گذارش ہے کہ حیض واستحاضہ کے معاملہ میں جو اہم مسائل اٹھتے تھے، امام بخاری نے ان کی طرف ہر باب میں اشارات کئے ہیں، ان میں سے چھ مسائل اوپر آچکے ہیں، یعنی اقل واکثر مدتِ حیض، مباشرتِ حائضہ، حالت حمل میں حیض آسکتا ہے یا نہیں، وجوب قضاءِ صوم وعدمِ وجوبِ قضاءِ صلوٰۃ حائضہ کیلئے افعال حج کی ادائیگی اور بحالتِ حیض قراءۃِ قرآنِ مجید کا مسئلہ ان میں سے آخر کے سوا امام بخاری دوسرے آئمہ مجتہدین کے ساتھ ہیں۔

ان کے بعد پانچ مسائل رہ جاتے ہیں، مستحاضہ کیلئے ایک غسل ہے یا متعدد جو حدیث الباب کے تحت ذکر ہوا، حیض واستحاضہ کی تفریق وتمیز میں اعتبار عادت کا ہے یا الوان کا مستحاضہ کیلئے ناقضِ وضو عملِ صلوٰۃ ہے یا خروجِ وقتِ صلوٰۃ، مستحاضہ مسجد میں اعتکاف کرسکتی ہے یا نہیں، متحیرہ کا مسئلہ۔

اعتبار عادت کا ہے

امام بخاریؒ چونکہ ایسی حدیث یہاں لائے ہیں جو عادت کے معتبر ہونے پر دلالت کررہی ہے اور یہی حدیث آگے لائیں گے تو مزید تائید ہوگی، اس لئے بظاہر انہوں نے اس مسئلہ میں جمہور کی تائید کی ہے اگرچہ انہوں نے اقبال وادبار حیض کا باب بھی قائم کیا ہے جو تمیز کے الفاظ سمجھے جاتے ہیں، اس لئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری نے کسی ایک جانب کیلئے دوٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں حنفیہ کا رجحان پوری طرح عادت کو معتبر ٹھیرانے کا ہے، مالکیہ اس کے برعکس صرف تمیز الوان پر انحصار کرتے ہیں، امام شافعی واحمد دونوں کو معتبر سمجھتے ہیں عادت کو معتادہ محضہ میں، اور تمیز کو ممیزہ محضہ میں، اگر دونوں میں اشتباہ ہو تو امام شافعی تمیز کو اور امام احمد عادت کو ترجیح دیتے ہیں، (لامع الدراری ص۱۲۰/ا)

حنفیہ اقبال وادبار کے الفاظ کو بھی عادۃ پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک حیض واستحاضہ میں فرق کرنے کیلئے فیصلہ کن امر ہے۔

مستحاضہ کے ذمہ وضو ہر وقت نماز کیلئے ہے

امام بخاریؒ نے یہاں حدیث الباب بعینہ وہی ذکر کی ہے جو وہ پہلے باب غسل الدم میں لاچکے ہیں اور وہاں فاغسلی عنک الدم ثم صلی کے بعد یہ اضافہ بھی تھا:۔

قال وقال ابی ثم توضئی لکل صلوٰۃ حتی یجیئی ذٰلک الوقت (راوی حدیث ہشام بن عروہ نے یہ بھی کہا کہ میرے باپ عروہ نے یہ بھی اضافہ کیا تھا کہ پھر تم ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کرو۔ دوسرے وقت کے آنے تک) حافظ الدنیا نے اس موقع پر لکھا:۔ بعض لوگوں نے دعوٰی کیا کہ یہ آخری اضافی جملہ معلق ہے، لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ وہ مسند ہے اسنادِ مذکور کے ساتھ اور اس کو امام ترمذی نے اپنی روایت میں واضح کر دیا ہے، دوسرے نے دعویٰ کیا کہ ثم توضئی الخ کلام عروہ ہے موقوفاً، اس میں بھی نظر ہے اس لئے کہ اگر وہ ان کا کلام ہوتا تو وہ بہ صیغۂ اخبار ثم تتوضأ کہتے، اور جبکہ انہوں نے صیغۂ امر ذکر کیا ہے تو وہ اسی صیغۂ امر سابق کے ساتھ مل گیا جو پہلے مرفوع میں آ چکا ہے یعنی فاغسلی کے ساتھ (جو حضور اکرم علیہ السلام کا ارشاد تھا) (فتح الباری ص ۲۳۰/۱)

محقق عینی نے اس موقع پر لکھا کہ بعض لوگوں نے ثم توضئی کو کلام عروہ اور موقوف علیہ قرار دیا ہے اس کے مقابلہ میں علامہ کرمانی نے کہا کہ سیاقِ کلام مرفوع ہونے کو مقتضی ہے، پھر حافظ کا بھی جواب مذکور نقل کر کے علامہ عینی نے فرمایا کہ ان دونوں کی بات بھی احتمال ہی پر مبنی ہے اس لئے اس سے کوئی قطعی بات حاصل نہیں ہوتی اور مشاکلۃ صیغتین سے بھی رفع لازم نہیں آتا (عمدہ ۹۰۵/۱)

معلوم ہوا کہ محقق عینی نے قطعیت ولزوم سے انکار کیا ہے، جس کی مخالف کے دعوائے وقف کے مقابلہ میں ضرورت تھی لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ سیاقِ مذکور اور مشاکلتِ مذکورہ وغیرہ قرائن کی موجودگی میں مخالفین کا خود دعویٰ مذکور ہی بہت کمزور ہے اس لئے حافظ و کرمانی کی ترجیح رفع کا پلہ بھاری ہو جاتا ہے۔

قولہ علیہ السلام "حتی یجیئی ذٰلک الوقت" کا مطلب محقق عینی اور حافظ نے کچھ واضح نہیں کیا، علامہ بنوری نے معارف ص ۴۱۹/۱، میں قسطلانی سے وقتِ اقبالِ حیض نقل کیا مگر ہمارے نزدیک یا تو اس کو مطلق رکھا جائے جیسا کہ ہم نے اوپر ترجمہ دوسرا وقت آنے تک کیا ہے، ذٰلک الوقت یعنی وہ وقت یا دوسرا وقت، مطلب یہ ہوگا کہ بصورتِ امتداد استحاضہ تا اتیانِ وقتِ حیضِ دیگر اسی طرح کرے گی کہ ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کرے یا یہ کہ ایک نماز کیلئے وضو کرے دوسرے وقتِ نماز آنے تک یہ کافی ہوگا، اور یہی مطلب غالباً امام محمدؒ نے سمجھا ہے، موطا امام محمد ص ۸۱ باب المستحاضہ میں ہے "فاذا مضت اغتسلت غسلا واحدا ثم توضات لکل وقت صلوٰۃ وتصلی حتی یدخل الوقت الآخر ما دامت تری الدم." واللہ تعالیٰ اعلم

ایک اہم حدیثی تحقیق

محدثین کے یہاں زیادتی مذکورہ (توضئی لکل صلوٰۃ حتی یجیئی ذٰلک الوقت) کے بارے میں بحث ہوئی ہے کہ مدرج ہے، موقوف ہے یا مرفوع؟ اوپر ہم محدث کرمانی وحافظ وغیرہ کی رائے لکھ چکے ہیں، امام بخاری وترمذی کے علاوہ اس زیادتی کو امام نسائی وابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے، مگر امام نسائی نے یہ ریمارک بھی کر دیا کہ ہمارے علم میں حماد بن زید کے سوا کسی نے یہ زیادتی نقل نہیں کی، اور غالباً امام مسلم نے بھی یہی بات سمجھ کر اس کو نقل نہیں کیا، اس پر محدث شہیر ابن الترکمانی نے لکھا:۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ اس زیادتی کو ہشام سے نقل کرنے میں حماد منفرد ہیں، کیونکہ ان سے ابوعوانہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے، جس کی تخریج امام طحاوی نے سندِ جید کے ساتھ کتاب الرد علی الکرابیسی میں کی ہے، اور انہوں نے بطریق ابی نعیم وعبداللہ بن یزید المقری، امام ابوحنیفہ (عن ہشام) سے بھی تخریج کی ہے، اور حماد بن سلمہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے، جس کی تخریج دارمی نے کی ہے، نیز امام اعظم ابوحنیفہؒ سے روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر کیا ہے، اور امام ترمذی نے بھی اس کی تخریج وتصحیح بہ طریق وکیع وعبدہ وابی معاویہ کی ہے، اس کے علاوہ یہ کہ اگر حماد بن زید اس زیادتی میں منفرد بھی

ہوتے تب بھی ان کی ثقاہت وحفظ کی وجہ سے یہ سند کافی تھی خصوصاً ہشام کے بارے میں، پھر یہ مخالفت بھی نہیں ہے بلکہ زیادتی ثقہ ہے جو مقبول ہی ہوا کرتی ہے۔ خصوصاً ایسے مواقع میں (الجوہر النقی علی سنن بیہقی ص ۱/۲۴۳)

محقق بنوری نے لکھا کہ ابوحمزہ سے بھی یہ زیادتی صحیح ابن حبان میں مروی ہے، اور محدث "سراج" کے یہاں ابن سلیم سے بھی مروی ہے، پس جب یہ دونوں حماد (حماد بن زید وحماد بن سلمہ) امام ابوحنیفہ، ابومعاویہ، ابوعوانہ، ابن سلیم، اور ابوحمزہ سکری جیسے ائمہ محدثین و ثقات اثبات سب ہی زیادتی مذکورہ کے ہشام بن عروہ سے راوی ہیں تو حماد بن زید کا تفرد کا دعویٰ کیونکر سنا جا سکتا ہے؟ خواہ اس کا دعویٰ امام نسائی ہی کریں یا اس کی طرف اشارہ امام مسلم ہی کریں (معارف السنن ص ۱/۴۱۹) ابن الترکمانی نے خود بیہقی کے حوالہ سے بھی زیادتی مذکورہ کا رفع سات محدثین کبار روات سے ثابت کیا ہے پھر آگے لکھا:۔ علامہ ابن رشد نے اپنے قواعد میں ذکر کیا:۔ بہت سے اہل حدیث نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے" دوسری جگہ لکھا کہ ابوعمر بن عبدالبر نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (الجوہر النقی علی البیہقی ص ۱/۳۴۶)

توضئی لکل صلوٰۃ کی زیادتی اوپر ثابت ہو چکی، اس کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ لکل صلوۃ سے مراد وضو ہر فرض نماز کیلئے شرعاً مطلوب ہے یا ہر وقتِ نماز کیلئے ایک وضو کافی ہے ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہ وامام احمد کا مسلک ایک ہے لیکن صاحب الفتح الربانی نے ص ۲/۷۳ میں مذاہب نقل کرتے ہوئے، امام احمد کا مذہب ترک کر دیا، اور فتح الباری سے حافظ کی وہی عبارت نقل کر دی، جس میں جمہور کا مذہب ایک وضو سے ایک فرض سے زیادہ کیلئے عدم جواز ذکر ہوا ہے، یہ آج کل کے محققین کا حال ہے کہ نہ انہوں نے حافظ کے قول **و بھذا قال الجمھور** پر نقد کیا اور نہ حنبلی ہونے کے باوجود یہ بتلایا کہ امام احمد کا مذہب امام شافعی سے مختلف ہے، بلکہ جو مذہب حنفیہ کا انہوں نے نقل کیا ہے چونکہ وہی بعینہ امام احمد کا بھی ہے اس لئے اس کی صراحت کر دینی چاہئے تھی **فیا للاسف ولضیعۃ الحق والانصاف**۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱/۷۳ ملاحظہ ہو، امام احمد کا مذہب ہر وقتِ نماز میں وضو کا وجوب معذور کے لئے لکھا ہے اور یہ بھی کہ معذور اپنے وضو سے جتنے چاہے فرائض ونوافل پڑھ سکتا ہے، (المغنی لابن قدامہ (حنبلی ص ۱/۳۷۹، سے بھی یہی ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ وامام احمد کا مذہب (معذور کے بارے میں) متحد ہے، واضح ہو کہ معذور ومستحاضہ کا حکم ایک ہے۔

صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کی تحقیق

صاحب الفتح کی طرح ان دونوں حضرات نے بھی حدیث الباب کی شرح میں حافظ ابن حجر کی عبارت بلانقد وتحقیق نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، اور ساتھ ہی ان دونوں حضرات نے مزید اِدِّتحقیق یہ دی ہے کہ امام اعظمؒ کی ایک روایت **توضئی لوقت کل صلوٰۃ** والی ذکر کر کے، اس پر یہ اعتراض بھی جڑ دیا ہے کہ امام صاحب اس لفظ وقت کی زیادتی میں متفرد ہیں اور وہ بہ تصریح حافظ ابن عبدالبر سیئی الحفظ تھے (تحفہ ص ۱/۱۱۸ اور مرعاۃ ص ۱/۳۶۷)

یہ حضرات اہل حدیث بہ نسبت دیگر مذاہب کے حنابلہ سے زیادہ قریب ہیں، اور امام احمدؒ کو حدیثی لحاظ سے دوسرے ائمہ پر ترجیح بھی دیتے ہیں، پھر بھی انہوں نے یہاں اتنا سوچنے کی تکلیف گوارا نہیں کی کہ امام احمد نے دوسرے ائمہ کو چھوڑ کر امام اعظم کے مسلک کو کیوں اختیار کیا ہے، اگر **لوقت کل صلوٰۃ** والی حدیث غریب تھی اور اس کی روایت کرنے والے صرف امام صاحبؒ تھے جن کو اہل حدیث سیئی الحفظ بتلاتے ہیں، تو پھر امام احمد نے کس حدیث کے ذریعہ امام اعظم والا مسلک اختیار کیا ہے؟ اگر صرف **لکل صلوٰۃ** میں لام کو وقت کیلئے مستعار مانا جائے، یا دوسرے قیاسات ودلائل سے استدلال کیا جائے تو یہ اہل حدیث کے شایانِ شان نہیں اس لئے ہمارا خیال ہے کہ امام احمدؒ نے بھی امام صاحبؒ کے حدیثی استدلال کو ضرور اہمیت دی ہے، اور یہی ان کی شانِ محدثیت کیلئے موزوں بھی ہے، اور ہمارے اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محقق ومحدث ابن قدامہ حنبلیؒ نے المغنی ص ۱/۳۷۹ میں تسلیم کر لیا ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث میں

بعض راویوں سے لفظ تتوضئی لوقت کل صلوۃ بھی روایت کیا گیا ہے اور اسی کو سبط ابن الجوزی اور شارح مختصر الطحاوی نے بھی ذکر کیا ہے، (عقود الجواہر المنیفہ ص ۱/۵۰)

غرض یہ بات نہایت ہی مستبعد ہے کہ امام احمدؒ نے معذورین کے بارے میں امام اعظمؒ والا مسلک بغیر دلیلِ شرعی کے اختیار کر لیا ہو۔

طعن سوءِ حفظ کا جواب

صاحبِ تحفہ وصاحبِ مرعاۃ نے طعن مذکور یہاں اور قراءۃ خلف الامام کی بحث میں بھی حافظ ابن عبدالبر کے حوالہ سے امام صاحب پر عائد کیا ہے افسوس ہے کہ ہمارے حضرات میں سے کسی صاحب نے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی، ان دونوں حضرات نے اپنی شروح میں یہ حوالہ نہیں دیا کہ حافظ ابن عبدالبر نے یہ بات امام صاحب کے بارے میں کہاں کہی ہے؟ البتہ رسالہ فاتحہ میں علامہ مبارکپوری نے تمہید کا حوالہ دیا یہ حوالہ دیکھنے سے پہلے تک ہمیں اس بارے میں بڑی الجھن رہی کیونکہ حافظ ابن عبدالبرؒ امام صاحب کی حدیثی عظمت شان کے بڑے معترف ہیں اور اعتراضات ومطاعن کے دفاع میں بہت پیش پیش رہے ہیں صاحبِ مرعاۃ حضرت مولانا عبیداللہ دام فیضہم کو خط لکھ کر حوالہ دریافت کیا تو جواب ملا کہ میں نے یہ بات تحفۃ الاحوذی سے نقل کی ہے، اور یقیناً صاحبِ تحفہ نے کسی صحیح حوالہ ہی کی بنا پر ایسا لکھا ہوگا، پھر جب تمہید کا حوالہ معلوم ہوا تو غالب خیال یہ ہوا کہ عبارتِ مذکورہ الحاقی ہوگی اور جب تک متعدد قلمی نسخے مختلف ممالک کے نہ دیکھ لئے جائیں اس امر کا اطمینان نہیں ہوسکتا کہ حافظ ابن عبدالبر ایسے محقق ومنصف نے ایسی بات لکھ دی ہوگی، کیونکہ سب سے بڑا اشکال اس کو صحیح ماننے میں یہ ہے کہ سیئ الحفظ اس بد حافظہ راوی کو کہتے ہیں جس کے صواب کا پلہ خطاء پر غالب نہ ہو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح النخبہ میں تصریح کی ہے۔

تو کیا کوئی شخص یہ دعویٰ کرسکتا ہے کہ امام اعظمؒ کی ہزار ہا روایات میں سے آدھی سے زیادہ میں اُن سے خطا ہوئی ہے، اب تک تو ان کی چند روایات میں بھی یہ بات ثابت نہیں کی جاسکی، چہ جائیکہ سینکڑوں یا ہزاروں روایات میں ایسا ہوا ہو پھر کس طرح باور کر لیا جائے کہ حافظ ابن عبدالبر جیسے محقق فاضل نے ایسی کچی بات امام صاحب کے بارے میں اپنی طرف سے یا اپنے اعتماد پر دوہرے حضرات کی طرف منسوب کر کے لکھ دی ہو، حذف والحاق کا کام برابر ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہے گا، اس لئے بغیر کامل تحقیق وریسرچ کے ایسی غیر معقول باتیں اکابر کی طرف منسوب کر دینا اور ان سے وقتی وعارضی فوائد حاصل کر لینا ہمارے نزدیک کسی طرح موزوں ومناسب نہیں، نسأل اللہ التوفیق لما یحب ویرضی وبہ نستعین

صاحبِ تحفہ کا معیار تحقیق

ایسا خیال ہوتا ہے:۔ واللہ تعالیٰ اعلم کے پہلے زمانہ میں جو اعتراضات امام اعظمؒ کے بارے میں کئے گئے تھے اور ان کے جوابات اکابرِ امت کی طرف سے دیئے گئے تھے، اس لئے ہمارے اہلِ حدیث حضرات نے نئے سرے سے جرح وطعن کے راستے نکالنے شروع کر دیئے، چنانچہ امام صاحب کے دو بڑے مداح حافظ ابن عبدالبر مالکی اور حافظ ذہبی کو خاص طور سے امام صاحب پر طعن کرنے والوں میں پیش کیا گیا ہے، لہٰذا ہم ان دونوں حضرات ہی کے نقد پر بحث کرتے ہیں، واللہ المستعان

میزان الاعتدال کی عبارت

حافظ ذہبی کی کتاب مذکور میں امام صاحب کے تذکرہ کو سارے محققین نے الحاقی قرار دیا ہے لیکن صاحبِ تحفہ علامہ مبارکپوریؒ نے اس کو صحیح ثابت کرنے کی سعی کی ہے آپ نے لکھا، حافظ ذہبی نے (میزان الاعتدال کے دیباچہ میں) ائمہ متبوعین کے ترجمہ لکھنے کی مطلقاً نفی نہیں کی ہے بلکہ ائمہ متبوعین کے تراجم غیر منصفانہ طور پر لکھنے کی نفی کی ہے اسی لئے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ اگر ائمہ متبوعین میں سے کسی کا

ترجمہ ذکر کروں گا تو انصاف کے ساتھ ذکر کروں گا (تحقیق الکلام ص ۲/۱۴۵)

یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ صاحب تحفہ نے حافظ ذہبی کی عبارت دیباچہ کو بالکل نئے معنی پہنانے کی سعی کی ہے جو ان سے پہلے کسی نے نہیں کی، کیونکہ علامہ عراقی نے شرح الفیہ میں اور علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں بھی یہی تصریح کی ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا ہے، صاحب تحفہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان دونوں کی نظر سے میزان کا وہ نسخہ نہیں گذرا جس میں امام صاحب کا ترجمہ مذکور ہے اس سلسلہ میں ہماری معروضات حسب ذیل ہیں:۔

(۱) علامہ عراقی وسیوطی نے یہ نہیں لکھا کہ امام صاحب کا ترجمہ میزان میں نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے کہ حافظ ذہبی نے صحابہ کرامؓ اور ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف امام صاحب کا ترجمہ کسی نسخہ میں وہ موجود بھی پاتے تو یقیناً دوسرے اکابر کی طرح اس کو الحاقی ہی قرار دیتے کیونکہ امام صاحب کا ترجمہ ذکر نہ کرنے کی صراحت کر چکے ہیں،

(۲) میزان کی پوری عبارت یہ ہے:۔ **و كذا لا اذكر فى كتابى من الائمة المتبوعين فى الفروع احدا لجلالتهم فى الاسلام و عظمتهم فى النفوس مثل ابى حنيفة و الشافعى و البخارى، فان ذكرت احدا منهم فاذكره على الانصاف:۔** (اسی طرح میں اپنی کتاب میں ائمہ متبوعین فی الفروع کا بھی ذکر نہیں کرونگا کیونکہ اسلام میں ان کی جلالتِ قدر اور دلوں میں ان کی عظمتِ شان مسلّم ہے، جیسے امام ابوحنیفہ امام شافعی، امام بخاری اور اگر ان جیسے حضرات کا کسی کا میں ذکر کروں گا بھی تو وہ بروئے انصاف ہوگا) مطلب ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ، شافعی و بخاری اور ان جیسے جلیل القدر حضرات کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہوگا، پھر بھی اگر کسی عظیم شخصیت کا ذکر اثنائے کتاب میں آجائے تو اس کو انصاف پر محمول کیا جائے، چونکہ جلالتِ قدر و عظمت فی القلوب کا معیار مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ استدراک کر دیا گیا تا کہ کسی کو شکایت پیدا نہ ہو، ہمارے نزدیک مطلب صرف یہی ہے اور اہلِ علم و عربیت بھی غالباً اسی کی تائید کریں گے، لہٰذا ترجمۂ امام اعظم والے اضافہ کا اضافی والحاقی ہونا ہی زیادہ صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم،

اس موقع پر صاحب تحفہ نے امام صاحب پر سوء حفظ کے طعن کا بھی ذکر کیا ہے، اور اس کو جرحِ مفسر قرار دے کر اہمیت دی ہے، حالانکہ امام صاحب پر جو ابن عدی وغیرہ نے بھی اس قسم کا الزام واتہام لگایا ہے اس کے جوابات دیئے جا چکے ہیں، علامہ کوثریؒ نے مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ ص ۲۷ کے حاشیہ میں تصریح کی کہ ابن عدی نے یہ الزام ان روایات کی وجہ سے لگایا ہے جو ان کے شیخ آباء بن جعفر نے امام صاحب کی طرف غلط طور سے منسوب کر دی ہیں، اور معجم المصنفین ص ۲/۱۴۴، میں انساب سمعانی سے نقل ہوا کہ آباء بن جعفر ابوسعید بصری، جامع بصرہ میں شیخ ومحدث بن کر حدیثیں بیان کیا کرتے تھے حافظ ابو محمد بن حبان لتی کہتے ہیں کہ ایک دن میں امتحان کیلئے ان کے گھر پہنچ گیا تو مجھے امام ابوحنیفہ سے روایت کردہ تین سو سے زیادہ احادیث دکھائیں جن میں سے کسی ایک حدیث کی روایت بھی امام صاحب نے نہیں کی تھی، میں نے کہا اے شیخ! خدا سے ڈر اور جھوٹی روایت مت کر، وہ اس پر بگڑنے لگے اور میں اٹھ کر چلا آیا، یہ حکایت ذہبی نے بھی میزان میں اور حافظ ابن حجر نے لسان میں بیان کی ہے، حافظ لتی کے اس قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اکابر حفاظ حدیث میں اتقان اور روایات واہیہ ضعیفہ سے احتراز میں مشہور تھے، اور امام صاحب کی طرف جان بوجھ کر بعض مخالفین نے ایسی روایات منسوب کر دی تھیں، جن سے امام صاحب کو سوءِ حفظ کے ساتھ مطعون کرنے کا جواز نکل آئے، اسی طرح ابن حبان اپنی کتاب الضعفاء میں بھی امام صاحب کی طرف تخطۂ روایت وتقلیب اسناد کی نسبت کر دی ہے جیسا کہ تانیب ص ۹۰ میں یہ بات مع جواب نقل ہوئی۔ غالباً ایسے ہی کچھ غلط دلائل جمع کر کے خطیب بغدادی نے امام مالک کو بھی قلیل الحفظ کہا ہے۔ جیسا کہ تانیب ص ۱۲ میں ہے۔

حافظ ذہبی نے امام صاحب کوتذکرۃ الحفاظ اوراپنی کتاب "المعجم" میں بڑی عظمت کے ساتھ درج کیا ہے، اور بڑے بڑوں کو ان کے شیوخ وتلامذۂ حدیث میں گنایا ہے، محدث شہیر ابوداؤد کا قول بھی ان کی امامت کیلئے پیش کیا ہے وغیرہ، پھر آخر میں لکھا کہ میں نے امام صاحب کا تذکرہ مستقل تصنیف میں بھی کیا ہے (تذکرۃ الحفاظ ص ۱/۱۲۸)

اس تصنیف کا نام مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبیہ ابی یوسف ومحمد بن الحسن ہے جو احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد سے شائع ہو چکی ہے، اس میں آپ کے شیوخ وتلامذۂ حدیث وفقہ کا ذکر پوری تفصیل سے کیا ہے اور اکابر محدثین کی مدح نقل کی ہے عنوان احتجاج بالحدیث کے تحت یحییٰ القطان کا قول تلیین والوں کی طرف سے نقل کیا گیا ہے اور اس کی جواب دہی بھی کی ہے، مگر علامہ کوثری نے حاشیہ میں قول مذکور کی سند ہی میں کلام کیا ہے اور پھر اپنے طریقہ پر جواب مذکور کی تکمیل کر دی ہے رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ، حافظ ذہبیؒ نے آخر میں امام ابوداؤدؒ کا قول امام صاحبؒ کی امامتِ مطلقہ کی سند میں پیش کیا ہے۔

حافظ ابن عبدالبر کی توثیق

حافظ ذہبی کی طرح حافظ ابن عبدالبر کو بھی صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ نے امام صاحب پر جرح کرنے والوں میں شمار کرانے کی سعی کی ہے اور اس کا خاص طریقہ اختیار کیا ہے کہ پوری عبارت تمہید کی صرف تحقیق الکلام ص ۲/۱۳۹، میں نقل کی **وقد روی هذا الحديث ابو حنيفة عن موسى بن ابی عائشة ولم بسنده غير ابی حنيفة وهو سيئ الحفظ عند اهل الحديث،** اس کے علاوہ دوسری جگہ **عند اهل الحديث** کا لفظ ترک کر دیا ہے اور یہ دکھلانے کی سعی کی ہے کہ خود ابن عبدالبر ہی امام صاحب کو سیئ الحفظ کہتے ہیں، چنانچہ تحقیق الکلام ص ۲/۱۴۰، میں ہے کہ امام نسائی، وابن عبدالبر وغیرہما نے امام صاحبؒ میں من جہۃ الحفظ کلام کیا ہے، ص ۲/۱۴۵، میں لکھا کہ امام صاحبؒ پر بعض جرح مفسر بھی ہوئی ہیں جیسا کہ حافظ ابن عبدالبر کی جرح بہ لفظ "وهو سيئ الحفظ" ص ۲/۱۴۶، میں لکھا کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے جو معصر نہیں ہیں ان میں بعض امام صاحب کے مداح بھی ہیں جیسے حافظ ابن عبدالبر وغیرہ اور تحفۃ الاحوذی ص ۱/۱۱۸، میں لکھا **وقد تفرد به الامام ابو حنيفة وهو سيئ الحفظ كما صرح به ابن عبد البر،** مرعاۃ ص ۱/۳۶۷ میں بھی بعینہ یہی عبارت الامام کا لفظ کم کر کے ذکر کی گئی، غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اول تو تمہید کا حوالہ صرف ایک جگہ دیا گیا اور جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا، وہ تحقیق طلب ہے دوسرے باقی سب جگہوں سے عند اہل حدیث کا لفظ بھی اُڑا دیا گیا اور پھر یہ دعویٰ ہر جگہ کیا جانے لگا کہ خود حافظ ابن عبدالبر ہی نے امام صاحب کو سیئ الحفظ کہا ہے اور بہ تصریح کہا ہے۔

اب ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ ابن عبدالبر نے اپنی طرف سے امام صاحب کو ہرگز سیئ الحفظ نہیں کہا بلکہ اہلِ حدیث کی بات نقل کی ہے اور اہلِ حدیث سے بھی ان کی مراد صرف وہ رواۃ وناقلینِ حدیث ہیں جو فقہ حدیث یا معانی حدیث سے بے تعلق یا کم تعلق رکھتے ہیں اور اس اصطلاح کی طرف اشارہ اکابر فقہاءِ محدثین کی عبارات میں بھی ملتا ہے مثلاً امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں فرمایا:- **وقد تكلم بعض اهل الحديث فی قوم من اجلة اهل العلم وضعفوهم من قبل حفظهم ووثقهم آخرون من الائمة بجلالتهم و صدقهم و ان كانوا وهموا فی بعض ما رووا** (بعض اہلِ حدیث نے کچھ ایسے حضرات میں بھی کلام کیا ہے جو بڑے جلیل القدر اہلِ علم ہیں اور ان کی تضعیف بلحاظ حفظ کی ہے اور دوسرے ائمہ محدثین نے ان کی جلالتِ قدر وصدق کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ ان سے بعض روایات میں خطا بھی ہوگئی ہو،

اہل حدیث کون ہیں؟

حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الانتقا" ص ۱۵۰ میں ان کلمات جرح پر کلام کرتے ہوئے جو امام مالکؒ سے امام اعظمؒ کے بارے میں نقل

کئے گئے ہیں لکھا کہ "ان سب اقوال کی روایت امام مالک سے "اہل حدیث نے کی ہے، لیکن اصحابِ مالک جو اہل الرائے (فقہاء) ہیں وہ کوئی ایک قول بھی ایسی جرح کا امام اعظم کے بارے میں امام مالک سے نقل نہیں کرتے۔"

یہاں حافظ ابن عبدالبرؒ نے بات بالکل صاف کردی کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے وہی ہیں جو نرے محدث یا رواۃ و ناقلینِ حدیث ہیں، باقی فقہاءِ محدثین یا اہلِ علم محدثین ایسا نہیں کر سکتے نہ انہوں نے ایسا کیا ہے،

آگے اسی کتاب کے ص ۱۷۳ میں امام ابو یوسفؒ کے محامد و مناقب کثیر الحدیث وغیرہ ذکر کرنے کے بعد آخر میں لکھا:۔ طبری نے کہا کہ ایک جماعتِ اہلِ حدیث نے ان سے بوجہ غلبہ رائے (تفقہ) وتفریع فروع ومسائلِ صحبتِ سلطان وتقلد قضاءِ روایتِ حدیث نہیں کی، حافظ ابوعمر نے اس پر لکھا کہ یحییٰ بن معین تو امام ابو یوسف کی مدح وتوثیق ہی کرتے تھے ان کے سوا باقی اہلِ حدیث تو گویا سب ہی امام ابو حنیفہ واصحابِ ابی حنیفہ کیلئے دشمن جیسے معلوم ہوتے ہیں،

اس سے معلوم ہوا کہ حضراتِ اہلِ حدیث غیر فقہاء کو حافظ ابن عبدالبر امام اعظم واصحاب امام سے للّٰہی بغض رکھنے والا سمجھتے ہیں، جو امام صاحب کے بارے میں خود بھی غلط باتیں بلکہ غلط روایات تک منسوب کر دیتے ہیں، اور اکابر ائمہ ومحدثین کی طرف بھی غلط نسبت کر کے امام صاحب کو مجروح ثابت کرنے کی سعی کرتے ہیں) اس لئے اگر تمہید میں کلماتِ مذکورہ صحیح طور سے نقل بھی ہوئے ہیں تو ان کا مطلب صرف اتنا ہے کہ امام صاحب کے سوا چونکہ کسی اور نے اس روایت کو مسند نہیں کیا، اور ان کو اہل حدیث غیر فقہاء کی جماعت سوءِ حفظ کے ساتھ مطعون کرتی ہے اس لئے ان کی یہ روایت ایسے مخالفین کے مقابلہ پر حجت نہ بن سکے گی۔ اس سے یہ بات ثابت کرنا کہ خود حافظ ابن عبدالبر نے امام صاحب کو سیئی الحدیث کہا، بہت بڑی تلبیس ہے حافظِ موصوف نے تو نہ صرف امام صاحب کا ہر کتاب میں بڑی عظمت کے ساتھ ذکر کیا بلکہ ان کے اوپر جو طعن اہل حدیث غیر فقہاء کی طرف سے کئے گئے ہیں، ان کی جواب دہی بڑی تحقیق وکاوش کے ساتھ کی ہے اور مستقل کتاب بھی ائمہ ثلاثہ (امام اعظم، امام مالک وشافعی کے مناقب پر لکھی ہے، پھر اپنی نہایت مشہور کتاب جامع بیان العلم وفضلہ" میں فضیلتِ علم کی بہت سی روایات صرف امام صاحب کی سند سے نقل کی ہیں اور جس روایت میں امام صاحب سے روایت کرنے والوں میں کچھ شک ہوا تو تحقیق کر کے امام صاحب کے واسطہ کو قوی کرنے کی سعی کی ہے، ص ۴۵/۱ میں عن ابی یوسف عن ابی حنیفۃ عن عبداللہ بن الحارث بن جزء حدیث روایت کی:۔ "من تفقه في دين الله كفاه الله همه ورزقه من حيث لا يحتسب" (جو شخص خدا کے دین میں تفقہ حاصل کرنے کے درپے ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے سارے مقاصد پورے کرے گا اور اس کو ایسے طریقوں سے رزق پہنچائے گا جن کا اس کو گمان بھی نہ ہوگا۔) اس روایت کو بیان کر کے حافظ ابن عبدالبر نے لکھا کہ محمد بن سعد واقدی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے انس بن مالک و عبداللہ بن الحارث بن جزء کو دیکھا ہے، گویا امام صاحب کی تابعیت کو تسلیم کیا، غرض ہم صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کے اس طرز تحریر وتحقیق کے خلاف سخت احتجاج کرتے ہیں، جس سے ناظرین غلط نتائج ونظریات اخذ کرنے پر مجبور ہوں اول تو ان کو ہر نقل مع حوالہ دینی چاہئے اور پھر جس بات کو نقل کریں اس کو سوچ سمجھ کر نقل کریں تا کہ اوپر کی طرح نہ وہ خود مغالطہ میں پڑیں نہ دوسروں کو غلط فہمی کا شکار بنائیں، ممکن ہے ہمارے ناظرین میں سے کسی کو تلبیس کا لفظ گراں گذرے مگر افسوس ہے کہ ہم اس موقع کیلئے اس کا نعم البدل نہ لا سکے، اس کے مقابلہ میں اگر ہمارے ناظرین اس طرز تحریر سے واقف ہوں جو وہ ہمارے اکابر کے ساتھ روا رکھتے ہیں، تو شاید ان کی گرانی اور بھی کم ہو جائے گی، بطور مثال ملاحظہ ہو حضرت محترم علامہ محدث مولانا عبیداللہ صاحب دام فیضہم کی مرعاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۶۲۰/۱ وللعلامة المحدث الفقيه الشيخ عبد الله الا مرت سرى كتاب نفيس في هذه المسئلة سماه الكتاب المستطاب في جواب فصل الخطاب، قد رد فيه على ماجمعه الشيخ محمد انور من تقريراته المنتشرة في هذه المسئلة فعليك ان تراجعه ايضا لتقف

علی تشغیبات الحنفیة مر اوغاتهم الجدلیة و وسائسهم الخبیثة الواهیة و تمویهاتهم الباطلة المزخرفة" واقفینِ عربیت ان الفاظ کا مطلب سمجھ گئے ہوں گے، اور غیر عالم کتب لغت کی مدد سے سمجھ لیں گے، پھر جس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف صاحب مرعاۃ نے اتنے سخت الفاظ استعمال کئے ہیں، وہ صرف حنفیہ کا مسلک نہیں ہے بلکہ جمہور کا مسلک ہے، علامہ ابن تیمیہؒ جن کو علماءِ اہل حدیث بھی اپنا امام مانتے ہیں لکھتے ہیں

فالنزاع من الطرفین لکن الذین مسئلہ زیر بحث میں نزاع طرفین سے ہے لیکن جو لوگ
ینهون عن القراءة خلف الامام امام کے پیچھے قراءت سے منع کرتے ہیں، وہ جمہور سلف و
جمهور السلف و الخلف ومعهم الکتاب خلف ہیں اور ان کے ساتھ کتاب اللہ وسنتِ صحیحہ ہے اور
والسنة الصحیحة والذین اوجبوها جو لوگ امام کے پیچھے مقتدی کیلئے قراءۃ کو واجب قرار دیتے
علی الماموم فحدیثهم ضعفة الائمة ہیں، ان کی حدیث کو ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے (تنوع العبادات ۸۲۶)

ظاہر ہے کہ ایسے مسئلہ میں حنفیہ کو شور وشغب کرنے، مکروفریب، جھگڑوں، وساوسِ خبیثہ واہیہ) باطل ومزخرف طریقوں پر ملمع سازی کرنے کی کیا ضرورت تھی اور اگر تھی تو صرف حنفیہ ہی کیوں جمہور سلف وخلف نے بھی ایسا کیا ہوگا۔

جس مسئلہ میں بقول امام ابن تیمیہ جمہور سلف وخلف حنفیہ کے ساتھ ہوں، قرآن مجید وحدیثِ صحیح ان کا مستدل ہو، اور اس کے مقابلہ میں اہلِ حدیث ودوسرے حضرات کے پاس صرف ضعیف حدیث دلیل ہو، ایسی صورت میں حنفیہ کے خلاف اس قدر تیز لسانی کرنا کیا مناسب ہے؟ قراءۃ خلف الامام کی بحث پورے دلائل کے ساتھ جب اپنے موقع پر آئے گی تو ہم مخالفین کے دلائل وطرزِ تحقیق پر سیر حاصل کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ

طعن سوءِ حفظ کا دوسرا جواب

علامہ محقق سبط ابن الجوزیؒ نے الانتصار والترجیح للمذهب الصحیح" ص ۸ میں لکھا کہ امام صاحب چونکہ حدیث کی روایت بالمعنی کو جائز فرماتے تھے، اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ بات انہوں نے اپنے سوءِ حفظ کی وجہ سے جائز رکھی ہے۔

دوسری وجہ کی طرف علامہ کوثریؒ نے اسی موقع پر حاشیہ میں اشارہ کیا ہے کہ فقہاءِ محدثین اپنی مجالس تفقیہ میں اکثر ارسال وروایت بالمعنی سے کام لیتے تھے اور بخلاف ناقلین ورواۃ حدیث کے ان کی حفاظتِ معانی پر اعتماد واطمینان بھی تھا اس لئے ان کیلئے ایسا کرنا درست تھا مگر لوگوں نے غلط فہمی سے فقہاء کو سوءِ حفظ سے متہم کر دیا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ بھی عجیب بات ہے کہ امام صاحب روایت بالمعنی کی اجازت دیں تو ان کو سوءِ حفظ سے متہم کر دیا جائے اور امام بخاری اجازت دیں تو کوئی اعتراض نہ ہو۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۸۷/۷ (باب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب) حدیث بخاری" لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظة " پر بحث کرتے ہوئے لکھا: "مجھے یہ بات مؤکد طریقہ پر ثابت ہوئی کہ اختلاف لفظِ مذکور میں بعض رواۃِ حدیث کے حفظ کی وجہ سے ہوا ہے کیونکہ سیاق بخاری دوسرے سب حضرات کے سیاق کے خلاف ہے، پھر حافظ نے بخاری ومسلم کی جدا جدا روایات مفصل نقل کر کے لکھا کہ دونوں کے تغایر لفظین سے ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو عبداللہ بن محمد بن اسماء نے جو بخاری ومسلم دونوں کے شیخ ہیں، بخاری کو تو ایک لفظ لا یصلین احد العصر سے روایت پہنچائی، اور مسلم وغیرہ کو دوسرے لفظ لا یصلین احد الظهر، سے اور اسی دوسرے لفظ کے ساتھ جویریہ نے بھی روایت کی ہے جو لفظِ بخاری کے خلاف ہے، یا ایسا ہوا ہے کہ امام بخاری نے اس حدیث کی روایت اپنے حافظہ سے کر دی اور لفظ کی رعایت نہیں کی، جیسا

کہ ان کا مذہب ہے، کہ وہ اس کو جائز رکھتے ہیں، بخلاف امام مسلم کے کہ وہ لفظوں کی بھی بہ کثرت رعایت وحفاظت کرتے ہیں۔"
یہاں امام اعظم وامام بخاری کا موازنہ کیجئے کہ امام صاحب نے لوقت کل صلوٰۃ کی روایت کی تو کہہ دیا گیا کہ اس روایت کو امام صاحب کے سوا کسی اور نے مسند نہیں کیا اور ان پر سیئی الحفظ ہونے کا الزام ہے، حالانکہ اس کو مسند کرنے والے دوسرے بھی ہیں، اور امام احمد کا بھی وہی مذہب ہونا جو امام صاحب کا ہے یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ انھوں نے اس کو مسند سمجھا ہوگا، اسی طرح امام صاحب کی روایت من کان له امام فقرا ءۃ الامام له قرا ءۃ کو بھی اسی دلیل سے گرانا، اور ان کے مسلک کو کمزور ثابت کرنا جبکہ وہی مسلک جمہور سلف وخلف کا بھی ہے کیا انصاف ہے؟ دوسری طرف دیکھئے کہ امام بخاری سب کے خلاف بجائے لفظ ظہر کے عصر کی روایت کرتے ہیں تو اس کیلئے روایت بالمعنی کے جواز سے گنجائش نکالی جارہی ہے، اور حافظ جو ہر موقع پر امام بخاری کی حمایت کا حق ادا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہوگئے کہ امام بخاری نے حافظہ سے روایت کردی، کیا روایت بالمعنی کے جواز میں یہ بھی آسکتا ہے کہ عصر کی جگہ ظہر کی روایت کردی جائے یا بالعکس؟

فقہ الحدیث وفقہ اہل الحدیث کا فرق

ناظرین کو ان دونوں کا فرق ہر موقع پر پیشِ نظر رکھنا چاہئے ہم پہلے بھی حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشادِ گرامی نقل کرچکے ہیں کہ اگر احادیث کی مراد صحیح سمجھ کر فقہ کی طرف آئیں اور اسی مراد ومعنی کے تحت مسائل نکالیں تو یہ صحیح طریقہ ہے اور پہلے ہم ایک مراد اپنے طور سے متعین کرکے حدیث کی طرف چلیں اور اس کو ثابت کریں تو یہ طریقہ غلط ہے کیونکہ یہ فقہ سے حدیث کی طرف جانا ہے، ائمہ متبوعین کی فقہ اور اہلِ حدیث کی فقہ میں یہی فرق ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی ہر باب کی حدیثیں روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں: یہی قول اکثر اہل علم کا ہے۔ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے، یہ بہت سے اہلِ علم اصحابِ رسول ﷺ وتابعین کا ہے۔ یہ قول اکثر علماء اصحاب رسول کا ہے۔ یہ قول اکثر فقہاء اصحابِ رسول کا ہے۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب کا بھی ذکر کرتے ہیں مگر کہیں بھی اپنے استاذِ حدیث امام بخاری کا مذہب نقل نہیں کرتے کیونکہ جن مسائل میں انھوں نے ائمہ اربعہ کی موافقت کی ہے، وہ خاص امام بخاری کا مذہب نہ ہوا، اور جن مسائل میں سب سے الگ راہ اختیار کی، وہ مرجوح ٹھیرا اس لئے باوجود فنِ حدیث میں ان کی نہایت جلالتِ قدر کے بھی ان کے فقہ الحدیث کا وہ پایہ نہیں سمجھا گیا جو ائمہ اربعہ کا تھا اور محدث کبیر ابوداؤد حالانکہ خود حنبلی المذہب تھے انھوں نے امام احمد کیلئے فقہ الحدیث کی امامت تجویز نہیں کی اور باقی تینوں اماموں کو امام کا خطاب دیا، شاید ان ہی کی تقلید میں حافظ ابن عبدالبر نے بھی الانتقاء میں صرف تین آئمہ کا ذکر کیا اور امام احمد کا نہیں کیا۔
تاہم یہ ان اکابر کی رائے تھی اور ہم تو چاروں آئمہ کو مجتہد کی حیثیت سے برابر مانتے ہیں اور ماننا چاہئے ان کے اتباع سے چارہ نہیں بلکہ آج کل کے علماءِ اہلِ حدیث جو فقہ بنا رہے ہیں اور چلانا چاہتے ہیں ان کی قدر وقیمت سب کو معلوم ہے، جو حضرات محدثین وشیوخ اتنی بات نہ سمجھ سکیں کہ سیئی الحفظ امام صاحب کو دوسروں نے کہا ہے یا خود ابن عبدالبر نے اور بے تحقیق بات دوسروں کی طرف منسوب کریں، شروحِ حدیث میں لکھ کر شائع کردیں، اور حوالہ دریافت کیا جائے تو اپنے استاد پر حوالہ کردیں کہ ہم نے تو ان کے اعتماد پر لکھ دیا ہے، ایسے حضرات سے کس طرح توقع کی جائے کہ مدارکِ کتاب وسنت اور اجماع وقیاس کو صحیح طور سے سمجھ کر دوسروں کو علم کی روشنی دیں گے۔ وما علینا الا البلاغ۔

امام صاحب جید الحفظ تھے

طعنِ سیئی الحفظ کی تقریب سے مناسب ہے کہ امام اعظمؒ کے جید الحفظ ہونے پر کچھ شہادتیں پیش کردی جائیں۔
(۱) طبقات الحفاظ لابن عبدالہادی میں ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کو من جملہ حفاظِ اثبات شمار کیا گیا ہے۔
(۲) سید الحافظ یحییٰ بن معین سے امام صاحب کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا:۔ وہ ثقہ تھے، میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کی تضعیف کی

ہو۔ یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں کہ امام صاحب کو حدیث بیان کرنے کیلئے لکھ رہے ہیں اور شعبہ تو پھر شعبہ ہی ہیں (یعنی امیر المومنین فی الحدیث اور نہایت بلند پایہ محدث) یہ بھی فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ روایت حدیث میں ثقہ تھے (الانتقاء و تہذیب) یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب عادل وثقہ تھے جن کی تعدیل حضرت عبداللہ بن مبارک ووکیع نے کی ہو، ان کے بارے میں تم کیا گمان کرتے ہو۔ (مناقب کروری ص ۹۱/۱)

یہ یحییٰ بن معین وہ ہیں کہ نقدِ رجال میں سب ان کے محتاج ہیں اور سارے محدثین ان کے نقد پر اعتماد کرتے ہیں، وہ امام صاحب کی نہ صرف بھرپور توثیق کرتے ہیں بلکہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ "ان کی آج تک میرے علم میں کسی نے تضعیف نہیں کی ہے اور ابن المدینی نے بھی ان کی مدح کی ہے۔" (ذب ذبابات الدراسات ص ۴۴۵/۱) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ بات بعد کو بوجہ عصبیت و ناواقفیت یا اہل حدیث رواۃ وناقلین کے غلط پروپیگنڈہ کے سبب سے ہوئی ہے، ان کے زمانہ تک نہ کسی نے امام صاحب کو سیئ الحفظ کہا نہ دوسرا کوئی نقد کیا۔

(۳) خاتم المحدثین الشامی نے عقود الجمان میں لکھا کہ امام ابوحنیفہؒ کبار حفاظ حدیث میں سے تھے۔

(۴) حافظ ذہبی نے المعجم اور طبقات الحفاظ میں ان کو محدثین حفاظ میں شمار کیا۔

(۵) محدث اعمش نے امام صاحب سے فرمایا کہ اے معشر الفقہاء! آپ لوگ اطباء ہیں اور ہم صرف عطار و دوافروش اطباء حدیث وہ حفاظ حدیث ہی ہو سکتے ہیں جو دوا یہ کی طرح احادیث کے ظہر وبطن دونوں سے واقف ہوں۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مبارک نے (جن کو امام بخاری نے اعلم اہل زمانہ قرار دیا ہے (فرمایا:۔کوئی شخص بھی امام ابوحنیفہؒ سے زیادہ مقتدیٰ و مقلَّد بننے کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ وہ امام وقت تقی نقی ورع، عالم وفقیہ سب کچھ تھے، انہوں نے علم کو ایسا واضح وروشن کیا کہ کسی دوسرے سے نہ ہوسکا، اور یہ سب اپنی بصیرت وفہم، فطری ذکاوت وخداداد تقویٰ کے ذریعہ سے کیا اتنی بڑی توثیق کے بعد بھی امام صاحب کو سیئ الحفظ کہا جائے گا؟ شاید امام بخاری کو ان کے یہ الفاظ نہ پہنچے ہوں۔

(۷) حضرت سفیان ثوریؒ نے فرمایا:۔ جو شخص امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت کرتا ہے، اس کو ان سے زیادہ بلند مرتبہ اور علم میں بھی بڑھ کر ہونا چاہئے، اور یہ بات پائی جانی بہت مستبعد ہے یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب کی معرفت ناسخ ومنسوخ احادیث کے بارے میں بہت زیادہ اور پختہ تھی اور وہ صرف ثقہ راویوں ہی سے احادیث لیتے تھے، اور حضور علیہ السلام کے آخری عمل کی کھوج نکالا کرتے تھے، صرف صحیح ارشاداتِ نبویہ کے اتباع کو جائز سمجھتے تھے، وغیرہ

(۸) مشہور محدث یزید بن ہارون نے فرمایا:۔ امام ابوحنیفہ تقی، نقی، زاہد وعالم صدوق اللسان اور احفظِ اہل زمانہ تھے، کیا احفظِ اہل زمانہ کو سیئ الحفظ کہا جائے گا؟ والی اللہ المشتکیٰ

(۹) شیخ عبداللہ بن داؤد نے فرمایا:۔ اہل اسلام پر واجب ہے کہ اپنی نمازوں میں امام صاحب کے واسطے دعائیں کریں کیونکہ انہوں نے اہل اسلام کیلئے سنن وفقہ کو محفوظ کر دیا۔" افسوس! جس نے دوسروں کیلئے حدیث وفقہ دونوں کی ہمیشہ کیلئے حفاظت کا سروسامان کیا، اسی کو سیئ الحفظ کا خطاب دے دیا گیا۔

(۱۰) امیر المومنین فی الحدیث حضرت شعبہؒ نے فرمایا:۔ واللہ! امام ابوحنیفہ حسن الفہم جید الحفظ تھے، جس طرح میں یقین کے ساتھ جانتا ہوں کہ دن کی روشنی کے بعد رات کی ظلمت ضرور آتی ہے اسی طرح مجھے یقین ہے کہ علم امام صاحب کا ہمنشین تھا۔" (ذب ص ۴۴۷/۱)

کیا سیئ الحفظ لوگوں کی یہی شان ہوتی ہے؟ تلک عشرۃ کاملہ

اہم فائدہ: مزید افادہ کیلئے آخر میں پھر حافظ ابن عبدالبر کے چند جملے نقل کئے جاتے ہیں، آپ نے الانتقاء میں لکھا کہ بعض اہل حدیث نے امام صاحب پر طعن کیا ہے اور وہ حد سے بڑھ گئے، اسی طرح آپ کے زمانے کے بھی بعض لوگوں نے آپ پر حسد کی وجہ سے ظلم وتعدی کی ہے"

کتاب الکنیٰ' میں لکھا۔ امام ابوحنیفہؒ نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء سے حدیث بھی سنی، اس لئے آپ کو تابعین میں شمار کیا گیا، آپ فقہ کے امام حسن الرائے والقیاس، لطیف الاستخراج، جید الذہن، حاضر الفہم، ذکی، ورع اور عاقل تھے، مگر آپ کا مذہب چونکہ اخبارِ آحادِ عدول کے بارے میں عدمِ قبول تھا جبکہ وہ اصولِ مجمع علیہا کے مخالف ہوں اس لئے اہلِ حدیث نے ان پر نکیر کی، اور آپ کی مذمت کے درپے ہوئے جس میں وہ حد سے بڑھ گئے اور دوسرے لوگوں نے آپ کی تعظیم کی، آپ کا ذکر و شہرہ بلند کیا اور آپ کو اپنا امام بنایا، یہ لوگ بھی آپ کی مدح میں حد سے کچھ آگے بڑھ گئے، (ذ ب ص ۲/۳۲۳) حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیانِ العلم وفضلہٗ' میں لکھا:۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی جیسے جلیل القدر ائمہ کی شان میں جس کسی نے بدگوئی کی ہے اس پر اعشیٰ کا یہ شعر صادق آتا ہے۔

کناطحٍ صخرۃً یوما لیفلقھا　　فلم یضرھا واوھیٰ قرنہ الوعل،

(کوہستانی بکرے نے چٹان کو توڑ ڈالنے کیلئے ٹکر ماری مگر چٹان کا کچھ نہ بگڑا خود بکرے نے اپنا سینگ توڑ لیا)

اسی مضمون کو حسین بن حمید نے اس طرح ادا کیا ہے ؎

یا ناطح الجبل العالی لیکلمہ　اشفق علی الراس لاتشفق علی الجبلِ

(اونچے پہاڑ کو ٹکریں مار کر زخمی کرنے کا ارادہ کرنے والے نادان! پہاڑ پر نہیں بلکہ اپنے سر پر ترس کھا)

(امام بخاری کے شیخ معظم امیر المومنین فی الحدیث) حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے کسی نے کہا کہ فلاں شخص امام ابوحنیفہؒ کی بدگوئی کرتا ہے تو آپ نے ابن الرقیات کا یہ شعر پڑھا ؎

حسدوک اذراوک فضّلک اللّٰہُ بمافُضلت بہ النجباءُ (تجھ پر اس لئے حسد کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ کو ان فضائل ومناقب سے نوازا ہے، جن سے تمام اشراف ونجباء کو نوازا ہے)

ابوالاسود دؤلی کا یہ شعر بھی برمحل ہے ؎

حسدوا الفتی اذلم ینالوا سعیہ　　فالناس اعداء لہ و خصوم

(لوگ حسد کی راہ سے آدمی کے دشمن بن جاتے ہیں، جب وہ عمل کی راہ سے اس کی برابری نہیں کرسکتے)

آخر میں حافظ ابن عبدالبر نے لکھا

صحابہ وتابعین کے بعد ائمہ اسلام، ابوحنیفہ، مالک وشافعی کے فضائل ایسے ہیں کہ خدا جسے ان کی سیرت کے مطالعہ اور اقتداء کی توفیق بخشے، یقیناً وہ بہت خوش نصیب ہے۔

امامِ حدیث ابوداؤد نے کہا:۔ خدا کی رحمت ہو ابوحنیفہ پر وہ امام تھے خدا کی رحمت ہو مالک پر وہ امام تھے۔ خدا کی رحمت ہو شافعی پر وہ امام تھے۔"

جیسا کہ اوپر حافظ ابن عبدالبرؒ نے الکنیٰ میں لکھا کہ امام صاحب پر بڑا طعن اہلِ حدیث کا بوجہ عدمِ قبولِ اخبارِ آحادِ عدول ہوا ہے، اور پھر جواب کی طرف بھی اشارہ کیا، اسی طرح ہر مذہب کے اکابر فقہائے محدثین نے امام صاحب کی طرف سے اس طعن کا دفاع کیا ہے اور

---

[۱] یہ کتاب جو اہلِ علم کیلئے نہایت مفید ہے عربی میں دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی، اس کے بعد بعض مصری علماء نے اس کا اختصار شائع کیا، اور اس کا مختصر اردو ترجمہ مولانا آزاد کے ایماء سے مولانا عبدالرزاق صاحب ملیح آبادی نے کیا جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہوا، افسوس ہے کہ اختصار میں نہ صرف اسانید ومکرر روایات حذف کی گئی ہیں بلکہ بہت سا اصل حصہ بھی کم کردیا گیا ہے جیسا کہ اردو ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے اور آخر میں نہ معلوم کس کے ایماء سے اس نہایت معتبر ومستند کتابِ مستطاب کے ساتھ ربیع بن سلیمان کا لکھا ہوا مکذوب (جھوٹا) سفرنامۂ امام شافعی بھی جوڑ دیا گیا ہے جس کی تغلیط حافظ ابن حجر وحافظ ابن تیمیہ نے بھی کی ہے، اور علامہ کوثریؒ نے اس کی مکمل ومدلل تردید "بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الشیبانی" ص ۲۸ تا ۳۵ میں کی ہے۔　"مؤلف"

درحقیقت یہی ایک اعتراض ایسا تھا بھی جس کو اہمیت دی جاسکتی تھی، باقی اعتراضات سے تو ناواقف لوگوں کو متاثر کرنے کیلئے معاندین نے بطورِ تلبیس صرف مغالطہ آمیزیاں کی ہیں اس لئے یہاں ہم امام صاحب کے چند اصولِ استنباط ذکر کرتے ہیں، جن سے امام صاحب کا واضح و معقول مسلک روشنی میں آجائے گا، اوران کا تفصیلی علم ہر حنفی خصوصاً اہلِ علم کو ہونا بھی چاہئے۔

اصول استنباطِ فقہِ حنفی

امام صاحب آپ کے اصحاب یا فقہ حنفی پر نقد چونکہ بقول علامہ کوثریؒ اصولِ استخراج فقہ حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے بھی ہوا ہے اور علامہ موصوف نے تانیب ص۱۵۲ میں ان میں سے ۱۶ اہم اصول ذکر کئے ہیں، ہم اس موقع پر ان کو بھی پیش کردینا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ فقہ حنفی و امام اعظمؒ کے علمی فضل و کمال کا یہ نہایت اہم پہلو بھی واضح ہوجائے اور مخالفین و معاندین پر اتمامِ حجت کا فرض پوری طرح ادا ہوجائے۔ **ان اريد الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله العلي العظيم.**

(۱) قبول مرسلات[۱] ثقات، جبکہ ان سے قوی کوئی روایت معارض موجود نہ ہو۔ اور مرسل سے استدلال کرنا سنتِ متوارثہ تھا، جس پر امت محمدیہ نے **قرون مشهود لها بالخير** میں عمل کیا تھا، حتیٰ کہ ابن جریر نے کہا:۔ مرسل کو مطلقاً رد کردینا ایسی بدعت ہے جو دوسری صدی کے بعد پیدا ہوئی، جیسا کہ اس کو باجی نے اپنی اصول میں، حافظ ابن عبدالبر نے تمہید میں، اور ابن رجب نے بھی شرح علل الترمذی میں ذکر کیا ہے بلکہ امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں مراسیل کے ساتھ استدلال کیا ہے، جس طرح جزء القراءۃ خلف الامام وغیرہ میں بھی کیا ہے، اور صحیح مسلم میں مراسیل موجود ہیں، پھر جس نے بھی ارسال کو نظرانداز کیا، اس نے سنتِ معمول بہا کا آدھا حصہ ترک کردیا۔

(۲) اصولِ استنباط امام اعظمؒ ہی میں سے یہ بھی ہے کہ وہ اخبار آحاد کو ان اصول پر پیش کرتے ہیں جو استقراء موارد شرع شریف کے بعد ان کے پاس جمع ہوئے تھے، پس اگر کوئی خبرِ واحد ان اصول کے مخالف ہوتی تو اس کے مقابلہ میں اصل کو اختیار کرتے تھے تاکہ اقوی الدلیلین پر عمل ہو، اور اس خبرِ مخالف للاصل کو شاذ قرار دیتے تھے، امام طحاوی کی معانی الآثار سے اس کی بہت مثالیں ملیں گی اور اس میں خبرِ صحیح کی کوئی مخالفت نہیں ہے بلکہ مخالفت اس خبر کی ہے جس میں مجتہد کے لئے علت ظاہر ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ صحتِ خبر کا تحقق جب ہی ہوسکتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک اس میں کوئی علتِ قادحہ موجود نہ ہو۔

---

[۱] حدیث مرسل محدثین کی اصطلاح میں وہ کہلاتی ہے جس میں تابعی اپنے اور آں حضرت ﷺ کے درمیانی واسطہ کو بیان کئے بغیر قال رسول الله ﷺ کہے، جیسا کہ عام طور پر حضرت سعید بن المسیب، مکحول دمشقی، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور دوسرے اکابر تابعین کا معمول تھا، علامہ ابن تیمیہ نے لکھا:۔ اصح قول یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ ثقہ کے علاوہ اور کسی سے روایت نہیں کرتا اس کی مرسل مقبول ہوگی (منہاج السنہ ص۱۱۷/۴)

شیخ الاسلام حافظ العصر عراقی نے ذکر کیا کہ امام محمد بن جریر طبری نے لکھا:۔ تمام تابعین قبول مرسل پر متفق تھے، ان سے یا ان کے بعد کسی امام سے بھی سنہ ۲۰۰ھ تک اس کا رد وانکار منقول نہیں ہے حافظ ابن عبدالبر نے کہا کہ ابن جریر کا اشارہ اس طرف ہے کہ سب سے پہلے امام شافعی نے قبول مراسیل سے انکار کیا ہے، پھر اس کے بعد کہا کہ اس میں تو شریعت کی توڑ پھوڑ ہوتی ہے (کیونکہ شریعت کا بہت سا حصہ ختم کردینا پڑتا ہے،) (منیۃ الالمعی للحافظ قاسم بن قطلو بغا ص۲۷)

امام ابوداؤد نے اپنے رسالہ میں لکھا:۔ پہلے زمانہ میں علماء مراسیل کے ساتھ استدلال و احتجاج کرتے تھے، جیسے سفیان ثوری، امام مالک و اوزاعی تاآنکہ امام شافعیؒ آئے اور اس میں کلام کیا (معارف السنن للعلامۃ البنوری دام فیضہم ص۲۶/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ مرسل احناف کے یہاں مقبول ہے البتہ اس بارے میں امام طحاوی کا قول معتبر ہے کہ اعلیٰ درجہ متصل کا ہے۔ بہ نسبت مرسل کے جیسا کہ فتح المغیث میں ہے اور حسامی کا قول مرجوح ہے کہ مرسل عالی ہے بہ نسبت متصل کے مرسل کو امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ امام مالک نے بھی قبول کیا ہے اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، ابوداؤد نے بھی قبول کیا ہے، امام بخاری و شافعی نے قبول نہیں کیا، تاہم امام شافعی نے چھ مواضع میں قبول کیا ہے، جو نخبہ میں مذکور ہیں، قبول مرسل میں اکثر سلف امام ابوحنیفہ کے موافق ہیں۔ (العرف ص۲۱)

(۳) اخبار احاد کو ظواہر و عمومات کتاب پر بھی پیش کیا جاتا ہے، لہٰذا کوئی خبر اگر عموم یا ظاہر کتاب کی مخالف ہو تو امام صاحب اقوی الدلیلین پر عمل کرنے کیلئے خبر کی جگہ کتاب اللہ کو اخذ کرتے ہیں، کیونکہ کتاب قطعی الثبوت ہے، اس کے ظواہر و عمومات بھی امام صاحب کے نزدیک قطعی الدلالۃ ہیں، جس کے دلائل کتب اصول میں مشرح و مفصل ہوئے ہیں، جیسے فصول ابی بکر رازی، شامل لملا تقانی وغیرہ، لیکن جس وقت کوئی خبر عام یا ظاہر کتاب کے مخالف نہ ہو، بلکہ اس کے مجمل کا بیان ہو تو اس کو لے لیں گے کیونکہ اس میں بغیر بیان کے دلالت نہیں ہے، مگر اس کو باب زیادۃ علی الکتاب بخبر الآحاد میں داخل کرنا صحیح نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے،

(۴) امام صاحبؒ کے اصول ناضجہ میں سے یہ بھی ہے کہ خبر واحد پر جب عمل کریں گے کہ وہ سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ خواہ وہ سنت فعلیہ ہو یا قولیہ یہ بھی اقوی الدلیلین ہی پر عمل کرنے کیلئے ہے۔

(۵) خبر واحد کو اخذ کرنے کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اپنی ہی جیسی خبر کے بھی معارض نہ ہو، تعارض کے وقت ایک خبر کو دوسری پر ترجیح دیں گے اور وجوہ ترجیح انظار مجتہدین کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں مثلاً ایک کے راوی کا بہ نسبت دوسرے کے فقیہ یا افقہ ہونا۔

(۶) خود راوی کا عمل بھی مخالف خبر نہ ہو جیسے حدیث ابی ہریرہ دربارۂ غسل اناء ولوغ کلب سے سات مرتبہ کیونکہ یہ خبر خود حضرت ابوہریرہؓ کے خلاف ہے، لہٰذا امام صاحب نے اسی علت کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا، اور اس طریقہ پر اعلال کی مثالیں سلف سے بہت ملتی ہیں جیسا کہ ان کا ذکر شرح علل الترمذی لابن رجب میں ہے، اس اصل کی مخالفت ان حضرات نے کی ہے جن کی فقہ ظاہر یہ سے زیادہ قریب ہے۔

(۷) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ متن یا سند کے لحاظ سے زیادتی والی روایت کو احتیاط فی الدین کے نقطۂ نظر سے کمی و نقص والی روایت پر محمول کر دیتے ہیں جیسا کہ ابن رجب نے ذکر کیا ہے۔

(۸) خبر واحد کو اس وقت بھی نہیں لیا جاتا جبکہ اس کا تعلق عام و کثرت کے ساتھ پیش آنے والے عمل سے ہو، لہٰذا ایسے عمل پر حکم کا ثبوت بغیر شہرت یا تواتر کے نہیں مانتے، اسی میں حدود و کفارات بھی داخل ہیں جو شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

(۹) کسی حکم مسئلہ میں اگر صحابہ میں اختلاف رہا ہو اور اختلاف کرنے والے کسی صحابی نے دوسرے صحابی کی خبر واحد سے احتجاج و استدلال ترک کر دیا ہو تو ایسی صورت میں بھی اس خبر واحد کو معمول بہ نہیں مانیں گے۔

(۱۰) خبر واحد کو اس صورت میں بھی نہیں لیا جائے گا جبکہ سلف میں سے کسی نے اس پر طعن کیا ہو۔

(۱۱) اختلاف روایات کی موجودگی میں حدود و عقوبات کے اندر اخف والی روایت پر عمل کریں گے۔

(۱۲) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ راوی کو اپنی مرویہ روایت اپنے شیخ سے سننے کے بعد سے روایت حدیث کے وقت تک برابر یاد رہی ہو اور درمیان میں کسی وقت بھی اس کو نہ بھولا ہو ورنہ اس کی روایت سے احتجاج درست نہیں (اگر امام صاحب کی تجویز روایت بالمعنی کی وجہ سے ان کو سیئ الحفظ قرار دینا درست ہو سکتا ہے تو امام صاحب کی شرط مذکور کے لحاظ سے ساری دنیا کے محدثین عظام کو بھی سیئ الحفظ اور امام صاحب کو سب سے زیادہ جید الحفظ ماننا چاہئے کیونکہ اور سب محدثین اس شرط کو لازم نہیں کرتے اور بار بار بھول جانے کے باوجود بھی روایت کو جائز اور اس سے احتجاج کو درست کہتے ہیں)

(۱۳) راوی حدیث کو اگر اپنی حدیث یاد نہ رہی اور اپنے لکھے پر بھروسہ کر کے روایت کر دے تو ایسی روایت بھی امام صاحب کے نزدیک حجت بننے کے لائق نہیں ہے، دوسرے محدثین اس کو بھی حجت مانتے ہیں۔

(۱۴) جو حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ان سے متعلق روایات مختلفہ کی موجودگی میں امام صاحبؒ احوط کو اختیار کرتے ہیں، جیسے روایت قطع سارق بوجہ سرقہ ربع دینار (مساوی تین درم) کے مقابلہ میں روایت قطع بوجہ سرقہ شی مساوی قیمت دس درم کو معمول بہ

بتایا، کیونکہ دس درم والی روایت لینے میں زیادہ احتیاط ہے اور وہ زیادہ اعتماد کے بھی لائق ہے جبکہ دونوں روایات میں سے کسی کا تقدم وتاخیر معلوم نہیں ہوسکا، ورنہ ایک کو دوسرے کے لئے ناسخ مان لیا جاتا۔

(۱۵) امام صاحب کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ وہ ایسی حدیث پر عمل کرتے ہیں جس کی تائید میں آثار زیادہ ہوں۔

(۱۶) یہ بھی ان کے اصول میں سے ہے کہ خبر صحابہ یا تابعین کے عمل متوارث کے خلاف نہ ہو، خواہ وہ حضرات کسی شہر میں بھی رہے ہوں، اس میں کسی خاص شہر کی خصوصیت ان کے نزدیک نہیں ہے، جیسا کہ اس کی طرف امام حدیث لیث بن سعد نے اپنے اس مکتوب میں اشارہ کیا ہے جو حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔

اسی طرح کے اور اصول بھی ہیں جن کے تحت امام صاحبؒ کو عمل بالاقویٰ کے نقطہ نظر سے بہت سی روایات آحاد کو ترک کرنا پڑا ہے، علامہ کوثری نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ امام صاحبؒ کی مرویہ احادیث میں سے بعض کی تضعیف امام صاحب کے بعض شیوخ یا شیوخ شیوخ کے بارے میں بعض متاخرین کے نقد وکلام کی وجہ سے کرنا بھی بجا ودرست نہیں ہے کیونکہ ظاہر ہے خود امام صاحب اپنے شیوخ وشیوخ شیوخ کے احوال سے زیادہ واقف تھے بہ نسبت بعد کے لوگوں کے اور اکثر تو امام صاحب اور صحابی کے درمیان صرف دو راویوں کا واسطہ ہے، جن کے حالات کا علم کچھ دشوار بھی نہ تھا۔ (تانیب الخطیب ص ۱۵۴)

مکتوب مدراس: مقدمۂ انوارالباری جلد اول کے بعد اوپر ہم نے امام اعظمؒ کا ذکرِ مبارک پھر کسی قدر تفصیل سے کیا ہے، جس کا پہلا داعیہ صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کی جدت طرازی تھی جس کی داد نہ دینا ظلم ہوتا، دوسرا داعیہ خود اپنے اندر تھا اس لئے ع لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم، تیسرا داعیہ ناظرینِ انوارالباری کے قدیم متعارف بزرگ ہمارے محترم ومخلص مولانا قاری محمد عمر صاحب تھانویؒ مقیم مدراس ہوئے، کیونکہ اسی اثناء میں ان کا یہ حکم نامہ ملا:۔

''انوارالباری حصہ اول کا پیش لفظ پورے علومِ حدیث میں ایک کلیدی جہت کا گویا ترجمۃ الباب ہے، خدا آپ کے فہم اور زورِ قلم میں برکت بخشے اور آپ کی حیات بعافیت فروزاں ہو، عرض کرتا ہوں کہ ص ۱۱ پر پیش لفظ میں آپ نے ایک کامل ومکمل سیرۃ الامام کے منصۂ شہود پر آنے اور لانے کا جو داعیہ سپردِ قلم فرمایا ہے یہ کام جس جہت سے آپ چاہتے ہیں دوسرے اس مفہوم کو کما ینبغی شاید نہ نباہ سکیں، اردو کی ممتاز ترین ''سیرۃ النعمان'' کے مؤلف کاش انور شاہ کے تلمیذ ہوتے، دوسرے صاحب بھی بڑی کاوش سے امام صاحب کو باہر لائے مگر ان کے جمال کی جہاں تابی سے ھل من مزید کی آوازیں اب بھی سننے والے سن رہے ہیں، حضرت تھانوی قدس سرہٗ کسی غیر مقلد عالم کا مقولہ نقل فرماتے ہیں کہ امام صاحب جہاں پہنچے ہیں کوئی نہیں پہنچا تو میرے محترم! اس بابِ سیرۃ کو خود آپ ہی کامل مکمل فرمائیں، آخر انوارالباری کی تالیف کے دوران نطق انور کیلئے بھی تو وقت نکالا تو اس نور الانوار اعظم اللہ ذکرہ کیلئے بھی نکالئے! قبول کرنے اور دین ودیانت سے سننے اور سمجھنے کی ہے یہ بات کہ اردو شروح بخاری میں انوارالباری کا جواب نہیں، سیرۃ الامام بھی، اصح السیر اور اعظم السیر ہوگی، ان شاء اللہ، خدا مدد فرمائے، والسلام

گذارش ہے کہ مذکورہ حکمنامہ کی جزوی تعمیل کا موقع تو فوراً ہی نکل آیا، فالحمد للہ علیٰ ذلک پھر کیا عجب ہے کہ توفیق دستگیری کرے اور پورے حکم کی بجا آوری بھی میسر ہوجائے، ناظرین سے ہر وقت نیک دعاؤں کی تمنا ودرخواست ہے۔ ولھم الاجر والمنۃ،

بَابُ غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ

(خون حیض کا دھونا)

(۲۹۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ اَسْمَآءَ بِنْتِ اَبِىْ بَكْرِ الصِّدِّيْقِ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا اَنَّهَا قَالَتْ سَاَلَتْ امْرَاَةٌ رَّسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اَرَاَيْتَ اِحْدَانَا اِذَا اَصَابَ ثَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَ رَسُوْلُ ﷺ اِذَا اَصَابَ ثَوْبَ اِحْدٰكُنَّ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ فَلْتَقْرُصْهُ ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَآءٍ ثُمَّ لِتُصَلِّ فِيْهِ.

(۲۹۹) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ قَالَ اَخْبَرَنِىْ ابْنُ وَهْبٍ قَالَ اَخْبَرَنِىْ عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ اِحْدَانَا تَحِيْضُ ثُمَّ تَقْتَرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طُهْرِهَا فَتَغْسِلُهُ وَتَنْضَحُ عَلٰى سَائِرِهِ ثُمَّ تُصَلِّىْ فِيْهِ.

ترجمہ(۲۹۸): حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیق ؓ نے فرمایا ایک عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ یارسول اللہ آپ ایسی عورت کے متعلق کیا فرماتے ہیں جس کے کپڑے پر حیض کا خون لگ گیا ہو، اسے کیا کرنا چاہئے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اسے کھرچ ڈالے اس کے بعد اسے پانی سے دھوئے پھر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتی ہے۔

ترجمہ(۲۹۹):۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہمیں حیض آتا تو کپڑے کو پاک کرتے وقت ہم خون کو کھرچ دیتے اور اسی جگہ کو دھو لیتے تھے پھر تمام کپڑے پر پانی بہادیتی اور اسے پہن کر نماز پڑھتے تھے۔

تشریح: محقق عینی وحافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ ترجمۃ الباب خاص ہے اور کتاب الوضوء میں عام تھا، گویا تخصیص بعد تعمیم ہے۔ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ پہلے کتاب الوضوء میں امام بخاریؒ باب غسل الدم لاچکے ہیں۔ جس میں ہر خون کو دھونے کا حکم معلوم ہو چکا تھا (اور اس کے ساتھ باب غسل المنی لائے تھے، جس سے غسلِ منی کے حکم میں کچھ نرمی وسہولت بھی واضح کی تھی) یہاں دمِ حیض کے دھونے کا حکم الگ سے اس لئے بتلایا کہ شاید کوئی خیال کرے جس طرح غسلِ منی میں عام واکثری ابتلاء کے سبب سے تخفیف ہوگئی تھی، اسی طرح دمِ حیض کے دھونے میں بھی تخفیف ہوسکتی ہے، اس خیال کا دفعیہ کیا اور بتلایا کہ اس کا حکم دوسرے دماء ہی کی طرح ہے کہ پورے اہتمام سے دوسری نجاستوں کی طرح دھونا چاہئے۔ گویا غسلِ منی کے حکم میں تخفیف خلاف قیاسِ شریعت سے ثابت ہوئی ہے، جس پر دوسری نجاستوں کو قیاس نہیں کرسکتے۔ (لامع ص۱۲۱/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ دمِ حیض کی نجاست پر اجماع امت ہے، پھر بھی حدیث میں لفظ نضح وارد ہوا اس سے معلوم ہوا کہ نضح سے مراد شریعت میں دھونا ہی ہے، اور نضح بول صبی میں غسل کے سوا دوسری صورت مراد لینا درست نہیں،

محقق عینی نے لکھا:۔ حضرت عائشہؓ کے قول "پھر تمام کپڑے پر پانی بہادیتے تھے" کا مطلب یہ ہے کہ آخر میں احتیاطاً سارے کپڑے پر بھی پانی بہالیتے تھے، یعنی یہ بات وجوبی نہ تھی (عمدہ ص۱۰۶/۲) حافظ ابن حجرؒ نے اس کو دفع وسوسہ کیلئے قرار دیا۔ (فتح الباری ص۲۸۲/۱)

مناسبتِ ابواب: محقق عینی نے لکھا کہ پہلے باب سے مناسبت یہی ہوسکتی ہے کہ دمِ حیض واستحاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے جو ظاہر ہے معلوم ہوا کہ حافظ عینی مناسبت کے باب میں زیادہ کنج وکاؤ پسند نہیں کرتے اور معمولی یا دور کی مناسبت بھی کافی سمجھتے ہیں اور حافظ تو وجہ مناسبت بیان کرنے کو اتنی بھی اہمیت نہیں دیتے جتنی عینی دیتے ہیں محترم حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

دامت فیوضہم نے لکھا کہ پہلے باب میں حدیثِ مستحاضہ کے اندر غسلِ دمِ استحاضہ کا ذکر آیا تھا، اسی مناسبت سے یہاں غسلِ دمِ حیض کا بھی ذکر لے آئے ہیں، تا کہ مختلف دماء میں کیفیتِ غسل کا فرق بتلادیں، پس دمِ حیض کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا کہ اس کا اثر باقی نہ رہے اور دمِ استحاضہ کو اتنی زیادہ کاوش کے ساتھ دھونا ضروری نہیں ہوگا، لہٰذا اس باب کا یہاں لانا ضروری تھا ورنہ بظاہر تو اس کا لانا بے موقع ہی سا معلوم ہوتا ہے پھر آگے دوسرا فرق بھی باب الاعتکاف للمستحاضہ میں بتلائیں گے کہ حائضہ مسجد میں داخل بھی نہیں ہوسکتی اور مستحاضہ اعتکاف کیلئے رہ سکتی ہے (القول الفصیح ص۷۰)

توجیہِ مذکور بھی مناسب وموزوں ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ اگلی حدیث الباب میں صرف دخول واعتکافِ مستحاضہ فی المسجد ہی کا ذکر نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ وہاں دمِ استحاضہ کا جریان بھی خواہ کم ہو یا زیادہ بہر صورت متحمل ہے جو دمِ استحاضہ کی خفتِ نجاست پر دال ہے مگر اس فرق خفت وغلظتِ نجاست کا ذکر اور کہیں نظر سے نہیں گذرا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ اِعْتِكَافِ الْمُسْتَحَاضَةِ

(مستحاضہ کا اعتکاف)

(۳۰۰) حَدَّثَنَا اِسحٰقُ بْنُ شَاهِينَ اَبُوْبِشْرٍ الْوَاسِطِيُّ قَالَ اَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِاللهِ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهٖ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ فَرُبَّمَا وَضَعَتِ الطَّسْتَ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ وَزَعَمَ اَنَّ عَائِشَةَ رَاَتْ مَاءَ الْعُصْفُرِ فَقَالَتْ كَاَنَّ.

(۳۰۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ ثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ هٰذَا شَيْءٌ كَانَتْ فُلَانَةُ تَجِدُهٗ. عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اعْتَكَفَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ امْرَاَةٌ مِنْ اَزْوَاجِهٖ فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالصُّفْرَةَ وَالطَّسْتُ تَحْتَهَا وَهِيَ تُصَلِّيْ

(۳۰۲) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ ثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ بَعْضَ اُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ اعْتَكَفَتْ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ.

ترجمہ (۳۰۰): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ آپ کی بعض ازواج نے اعتکاف کیا حالانکہ وہ مستحاضہ تھیں اور انہیں خون آتا تھا۔ اس لئے خون کی وجہ سے اکثر طشت اپنے نیچے رکھ لیتیں۔ اور عکرمہ نے کہا کہ حضرت عائشہؓ نے کسم کا پانی دیکھا تو فرمایا کہ یہ تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسے فلاں صاحبہ کو استحاضہ کا خون آتا تھا۔

ترجمہ (۳۰۱): حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواجؓ میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی (کو) دیکھتیں، طشت ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز ادا کرتی تھیں۔

ترجمہ (۳۰۲): حضرت عائشہ سے روایت ہے بعض امہات المومنین نے استحاضہ کی حالت میں اعتکاف کیا۔

تشریح:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ان احادیث سے بعض ازواجِ مطہرات کا مسجد نبوی میں اعتکاف کرنا ثابت ہوا اور یہ حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، اگر چہ اولیٰ وافضل یہ ہے کہ عورتیں بجائے مسجدِ جماعت کے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کریں، گویا مسجدِ جماعت میں اعتکاف ان کیلئے مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہوگا اور یہ چیز حنفیہ نے اس واقعہ سے سمجھی ہے کہ ایک دفعہ رسول ﷺ نے آخر عشرۂ رمضان میں اعتکاف کا ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہؓ نے بھی اجازت چاہی، پھر حضرت حفصہؓ نے بھی اجازت طلب کر لی، دونوں نے مسجد نبوی میں خیمے لگالئے تو ان کو دیکھ کر حضرت زینبؓ نے بھی ایک خیمہ لگا لیا اس طرح چار ہوگئے اور حضور ﷺ نے اس پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا، اپنا

خیمہ اٹھوادیا، جس کے بعد ازواج مطہرات نے بھی اٹھالئے، پھر آپ نے اس سال عشرۂ اخیرہ رمضان کی جگہ شوال کے مہینہ میں اعتکاف فرمایا، ناپسندیدگی کی وجوہ مختلف بیان کی گئی ہیں، قاضی عیاضؒ نے فرمایا:۔ حضور علیہ السلام کو خیال ہوا کہ ازواجِ مطہرات کے اس عمل میں اخلاص کے ساتھ آپ سے تقرب کا مقصد یا باہمی غیرت، حرص وریس کا جذبہ، یا فخر ومباہات کا خیال بھی شامل ہوگیا ہے یا سوچا کہ مسجد میں عام لوگ دیہاتی اور منافقین سب ہی آتے ہیں، ازواجِ مطہرات کو ضروری حوائج کیلئے اپنے معتکف سے باہر بھی نکلنا پڑے گا اس طرح وہ سب کے سامنے ہوں گی، (جو کہ امت وشرافت نسواں کے مناسب نہیں) ممکن ہے یہ بھی خیال فرمایا ہو کہ ان کے ساتھ رہنے سے اعتکاف کا بڑا مقصد فوت ہوگا جو گھر کے ماحول سے جدا اور تعلقاتِ دنیوی سے کنارہ کش رہنے میں ہے، پھر ان کے خیمے لگ جانے سے مسجد میں جگہ کی تنگی بھی ہوگئی ہوگی وغیرہ اسی لئے حضور علیہ السلام نے اپنی ناخوشی کا اظہار مجمل جملہ سے فرمایا کہ کیا وہ اس طرح مسجد میں اعتکاف کرنے سے خیر وبھلائی ڈھونڈ رہی ہیں؟! مطلب یہ ہے کہ جس خیر کے ساتھ بہت سی برائیاں بھی سمٹ آتی ہوں، وہ ان برائیوں کے ساتھ لائقِ رغبت نہیں (عمدہ ص ۵/۳۷۹)

شیخ ابوبکر رازیؒ نے لکھا:۔ یہ خیموں والی حدیث بتلاتی ہے کہ عورتوں کیلئے مسجدِ جماعت میں اعتکاف کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے آالبرترون؟! یعنی یہ نیکی وخیر کی بات نہیں پھر آپ کا اس مہینہ میں اپنے اعتکاف کو بھی ترک کردینا، اپنا خیمہ اُٹھوادینا جس کے نتیجہ میں انہوں نے بھی اُٹھوالئے۔ یہ آپ کی ناپسندیدگی ہی کی دلیل ہے۔

اگر ایسی صورت میں اعتکاف میں کوئی حرج نہ ہوتا تو آپ عزمِ اعتکاف کے بعد نہ خود ترک فرماتے اور نہ ان سے ترک کراتے، اس سے واضح ہوا کہ عورتوں کیلئے مساجد میں اعتکاف مکروہ ہے (فتح الملہم ص ۳/۱۹۸)

حنفیہ کے نزدیک عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا چاہئے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ مسجد میں بھی اعتکاف کرسکتی ہے، امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں، علامہ زبیدی نے لکھا کہ ہمارے یہاں عورت کے واسطے افضل اعتکاف اپنے گھر کی مسجد میں ہے (جہاں نماز کیلئے جگہ مقرر کر رکھی ہو) اور مسجدِ جماعت میں جائز کے درجہ میں ہے (یعنی مع کراہت تنزیہی) پھر مسجدِ اعظم کی نسبت اپنے محلہ یا گھر سے قریب کی مسجد بہتر ہے، درمختار میں ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا چاہئے اور مسجد میں مکروہ ہے، علامہ شامیؒ نے لکھا کہ یہ کراہتِ تنزیہی ہے جیسا کہ ظاہر نہایہ سے مفہوم ہوا، (نہر) بدائع میں تصریح ہے کہ مسجد میں خلافِ افضل ہے، لہٰذا مسجد میں بدونِ کراہت جائز ہوگا، (فتح الملہم ص ۳۰/۱۹۷) صاحب فتح الملہم کے لفظ بدونِ کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے جو خلافِ افضل کا منشا ہے لہٰذا اس سے غلط فہمی نہ ہونی چاہئے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ میرے نزدیک درمختار میں کراہت کا لفظ تنزیہ پر ہی محمول ہے، کیونکہ ایسے امر پر جو حضور اکرم ﷺ کے مواجہہ میں صادر ہوا ہو، مکروہ تحریمی کا حکم کرنا درست نہیں، اور علامہ سیوطیؒ سے تعجب ہے انہوں نے حاشیہ نسائی میں کس طرح لکھدیا:۔ ارتکابِ کراہتِ تحریمی نبی کریم ﷺ کیلئے جائز ہے کیونکہ آپ شارع ہیں وہ آپ کے حق میں ثواب ہوگا۔'' ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ تو یہی ہے کہ مکروہ تحریمی کا ارتکاب ہمارے وشافعیہ کے یہاں بالاتفاق معصیت ہے جس کا انتساب نبوت کی طرف نہیں کرسکتے۔

بیانِ مذاہب: محقق عینی نے یہ تفصیل دی ہے:۔ علامہ نووی نے لکھا:۔ مرد کی طرح عورت کا اعتکاف صرف مسجد ہی میں درست ہے، ابن بطال نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ عورت غلام ومسافر جہاں چاہیں اعتکاف کرسکتے ہیں، ہمارے اصحاب (حنفیہ نے) فرمایا کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے، مسجدِ جماعت میں نہ کرے (ذکرہ فی الاصل) یہی قول نخعی، ثوری وابن علیہ کا ہے، منیۃ المفتی میں ہے کہ مسجد میں اعتکاف کرے تو جائز ہے، محیط میں امام صاحب کی بواسطہ حسن جواز وکراہت کی روایت ہے، بدائع میں روایت حسن امام صاحب سے یہ ہے کہ مسجدِ بیت میں مسجدِ محلہ سے افضل ہے اور مسجدِ محلہ مسجدِ اعظم سے افضل ہے (عمدہ ص ۵/۳۷۳)

حافظؒ نے لکھا: اعتکاف کیلئے مسجد کی شرط پر سب علماء کا اتفاق ہے بجز محمد بن لبابہ مالکی کے وہ ہر جگہ جائز کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے عورت کیلئے مسجدِ بیت کی قید لگائی، امام شافعیؒ کا بھی قدیم قول یہی ہے، دوسری صورت اصحاب امام شافعی اور مالکیہ سے بھی یہ منقول ہے کہ مرد وعورت سب کیلئے مسجدِ بیت میں درست ہے کیونکہ تطوع کی ادائیگی گھروں میں ہی افضل ہے، امام ابوحنیفہ وامام احمد نے مردوں کیلئے ان مساجد کو مخصوص کیا جن میں نمازیں ہوتی ہوں، امام ابو یوسف نے صرف اعتکافِ واجب کیلئے یہ قید رکھی جمہور کے نزدیک ہر مسجد میں درست ہے، البتہ جس پر جمعہ واجب ہو اس کیلئے امام شافعیؒ نے جامع مسجد کو مستحب قرار دیا ہے اور امام مالک نے اس کو شرط قرار دیا کیونکہ دونوں کے نزدیک جمعہ کے واسطے دوسری مسجد میں جانے سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے، امام مالک کے نزدیک چونکہ شروع کر دینے سے اعتکاف واجب ہوتا ہے اس لئے انہوں نے شرط کا درجہ دے دیا (فتح الباری ص۱۹۳/۴)

اعتکاف مستحاضہ: یہ عنوان امام بخاریؒ نے یہاں اور پھر ابوابِ اعتکاف میں بھی قائم کیا ہے، اور یہی روایت لائے ہیں (ص۲۷۳) شاید اس لئے کہ اس کو دونوں باب سے مناسبت تھی، ان کے علاوہ امام ابوداؤد نے باب فی المستحاضة تعتكف کے تحت یہی روایت نقل کی ہے، باقی دوسرے اربابِ صحاح نے یہ عنوان قائم نہیں کیا، اور اس روایت کو اکثر محدثین نے ابوابِ صوم میں ذکر کیا ہے، امام مسلم وترمذی نے اس روایت کو لیا ہی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے تتبع کیا واللہ اعلم۔ البتہ دوسری حدیث خیموں والی بجز ترمذی کے سب میں ذکر ہے اور امام بخاری بھی اس کو بابِ اعتکاف النساء وباب الاخبیۃ فی المسجد ص۲۷۲ میں، پھر باب الاعتکاف فی شوال ص۲۷۳/۱) وباب من اراد ان يعتكف ثم بدا له ان يخرج ۲۷۴ میں لائے ہیں۔

امام بخاریؒ کا مقصد: عنوانِ مذکور کو خصوصاً مکرر لانے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بوجہ حدیث مذکور اعتکافِ مسجد کو مکروہِ تنزیہی بھی نہیں سمجھتے (کیونکہ اعتکافِ مستحاضہ حضور ﷺ کے ساتھ ثابت ہو گیا جو دوسرے حالات کے لحاظ سے زیادہ قابلِ ممانعت تھا، دوسرے حضراتِ محدثین نے بجز ابوداؤد کے عنوانِ مذکور بھی قائم نہیں کیا نہ اس روایت کو بابِ اعتکاف میں لائے اور مسلم وترمذی تو روایتِ مذکور بھی نہیں لائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جزئی واقعہ کو ان حضرات نے خیموں والی روایت کے مقابلہ میں اہمیت نہیں دی، اسی طرح ائمہ مجتہدین نے بھی زیادہ بحث خیموں والی حدیث ہی کے تحت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ کسی حدیث کا ثبوت اور چیز ہے اور اس کا تناول استنباطِ احکام کیلئے امرِ آخر ہے اور ایسی صورت اگر ائمہ مجتہدین کیلئے مختلف مسائل میں پیش آئی ہے تو اس کو محلِ طعن نہ بنایا جائے، خصوصاً جبکہ یہاں خیموں والی حدیث میں ناپسندیدگی کو دوسرے خارجی اسباب ومصالح پر محمول کیا گیا ہے، تو یہ اعتکافِ مستحاضہ والی روایت تو صاف طور سے استنباطِ احکام کا ذریعہ بن سکتی تھی مگر امام بخاری کی طرح کسی نے بھی اہمیت نہیں دی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ حیض کی وجہ سے جو امور ممنوع تھے استحاضہ کی وجہ سے ان کی ممانعت نہیں ہے، صرف اتنی احتیاط کی ضرورت ہے کہ مساجد کی تلویث وغیرہ نہ ہو (لامع ص۱۲۱/۱)

بحث ونظر: پہلی حدیث الباب میں بعض نسائہ (علیہ السلام) دوسری میں امرأة من ازواجه، تیسری میں بعض امہات المومنین سے مراد کون ہے؟ محقق عینی وحافظ ابن حجر نے اس بارے میں ابن جوزی کے خیال کی تردید کی ہے اور حافظ نے سننِ سعید بن منصور کی تائید سے ام المومنین حضرت ام سلمہ کی تعیین کو راجح قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو عمدہ ص۱۰۶/۲ وفتح الباری ص۲۸۲/ اوص۱۹۹/۴۔

آخر میں حافظ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کے مسجد میں ٹھیرنے کا جواز ثابت ہوا اور یہ بھی کہ اس کا اعتکاف ونماز صحیح ہے، اگر مسجد کے ملوث ہونے کا خطرہ نہ ہو تو حدث کی بھی اجازت ہے (جس طرح یہاں طشت رکھ کر مسجد کو خون سے ملوث نہ ہونے دیا گیا، اور یہی حکم دوسرے ایسے لوگوں کیلئے بھی ہے جن کا حدث وعذر ہر وقت موجود ہو یا زخم سے خون بہتا رہتا ہو (فتح ص۲۸۳/۱)

محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کیلئے اعتکاف ونماز کی صحت معلوم ہوئی کیونکہ وہ شرعاً پاک عورتوں کی طرح ہے، طشت اس لئے رکھا گیا کہ کپڑوں یا مسجد کا تلوث نہ ہو، یہی حکم مرض سلس البول، جریان مذی وودی اور زخم سے خون بہنے والے کا بھی ہے اور اسی سے جواز حدث فی المسجد بشرط عدم تلوث بھی ہوا۔ (عمدہ ص ۲/۱۰۷)

بَابٌ هَلْ تُصَلِّی الْمَرْأَةُ فِیْ ثَوْبٍ حَاضَتْ فِیْهِ۔

(کیا عورت اسی کپڑے سے نماز پڑھ سکتی ہے جس میں اسے حیض آیا ہو؟)

(۳۰۳) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَیْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا اِبْرَاهِیْمُ بْنُ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ اَبِیْ نَجِیْحٍ عَنْ مُّجَاهِدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ مَا كَانَ لِاِحْدَانَا اِلَّا ثَوْبٌ وَّاحِدٌ تَحِیْضُ فِیْهِ فَاِذَا اَصَابَهٗ شَیْءٌ مِّنْ دَمٍ قَالَتْ بِرِیْقِهَا فَمَصَعَتْهُ بِظُفُرِهَا

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جسے ہم حیض کے وقت پہنتے تھے جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تو اس پر تھوک ڈال لیتے اور پھر اسے ناخنوں سے مسل دیتے۔

تشریح: حدیث الباب کے تحت بتلایا گیا کہ اگر کسی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو تو اسی کو پاک کر کے نماز کے وقت استعمال کر سکتی ہے دوسری احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات کے پاس حالت حیض وطہارت کیلئے الگ الگ کپڑے ہوتے تھے، تو غالباً یہ بات بعد کی ہے جب معیشت میں توسع ہو گیا تھا، جس طرح حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ پہلے ہمارے پاس ایک ہی بستر تھا، جب حق تعالیٰ نے دوسرا بستر عطا فرمایا تو میں حالتِ حیض میں حضورؐ سے الگ سونے لگی۔ (الفتح الربانی، ترتیب مسند احمد ص ۲/۱۶۰)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ قالت بریقھا (اپنے تھوک سے خون کا دھبہ مٹا دیتی تھیں) یہاں مراد تھوک سے ملنے کے ہیں جیسا کہ ابن جنی نے کہا ہے، اور تھوک میں تیزاب کا سا اثر ہوتا ہے جس سے ازالہ کا فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے، لہٰذا مدعیانِ عمل بالحدیث جو فقہ حنفی پر اعتراض کیا کرتے ہیں اور بجز پانی کے کسی چیز سے ازالۂ نجاست کے قائل نہیں وہ اس نصِ صریح وحدیثِ صحیح کا کیا جواب دیں گے؟

محقق عینی نے لکھا: محدث بیہقی نے کہا کہ یہ بات تھوڑے خون کیلئے ہے جو معاف ہے، لیکن بہت سا ہو تو اس کا دھونا ہی صحیح وثابت ہے، میں کہتا ہوں کہ ان حضرات کے یہاں تو کم درجہ کی نجاست کی معافی نہیں ہے، لہٰذا یہ بات تو صرف امام اعظم ہی کے مذہب پر صحیح ہو سکتی ہے جن کے یہاں تھوڑی نجاست معاف ہے یعنی ایک درم سے کم پس حدیث الباب ان حضرات کے خلاف ہے خصوصاً اس لئے کہ وہ بغیر پانی کے ازالۂ نجاست کو بھی درست نہیں مانتے کیونکہ اس حدیث میں بغیر پانی کے ازالۂ نجاست کی صراحت ہے اور دم کی نجاست پر اتفاق ہے، نیز معلوم ہوا کہ ازالۂ نجاست میں عدد کا اعتبار نہیں کہ مقصد صرف صفائی وپاکیزگی ہے (خواہ وہ ایک دفعہ میں حاصل ہو یا دس دفعہ میں (عمدہ ص ۲/۱۰۹)

حافظ کا اعتراض: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا:۔ اس حدیث میں تو کوئی ذکر اس امر کا نہیں ہے کہ اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھی تھی، لہٰذا اس سے ان لوگوں کا استدلال درست نہیں جو ازالۂ نجاست بغیر پانی کے بھی مانتے ہیں پس یہاں تھوک سے صرف ازالۂ اثر کیا گیا ہے، مقصود تطہیر نہیں تھا، پہلے باب میں بھی ذکر ہوا کہ پھر اس جگہ کو دھوتی بھی تھیں! اور نماز پڑھتی تھیں اس سے معلوم ہوا کہ نماز پڑھنے کا ارادہ جب ہوتا تھا تو صرف رگڑنے پر اکتفا نہ کرتی تھیں (فتح ص ۱/۲۸۳)

حافظ کا جواب: یہ ہے کہ امام بخاری تو حدیث الباب سے وہی بات سمجھے ہیں جو حنفیہ نے سمجھی ہے اسی لئے انہوں نے عنوان میں نماز کا ذکر کیا ہے اور محدث بیہقی شافعیؒ نے بھی اسی حدیث سے سمجھا کہ ازالۂ نجاست بھی ہو گیا، صرف ازالۂ اثر نہیں ہوا جس کا دعویٰ حافظ نے کیا ہے

لہ پھر دیکھا کہ محقق عینی نے بھی یہی وجہ لکھی ہے۔

اور بظاہر یہی بات معقول بھی معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف ایک کپڑا ہونے کی صورت میں طہارتِ ثوب ونماز ہی کا مسئلہ بتلایا ہوگا صرف ازالۂ اثر کی بات تو ہر ایک سمجھدار آدمی خود بھی سمجھ سکتا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ الطِّيبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ
(حیض کے غسل میں خوشبو استعمال کرنا)

(۳۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ اَيُّوبَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا نُنْهٰى اَنْ نُحِدَّ عَلٰى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلٰثٍ اِلَّا عَلٰى زَوْجٍ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا وَّلَا نَكْتَحِلُ وَلَا نَتَطَيَّبُ وَلَا نَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوْغًا اِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ وَّقَدْ رُخِّصَ لَنَا عِنْدَ الطُّهْرِ اِذَا اغْتَسَلَتْ اِحْدَانَا فِيْ نُبْذَةٍ مِّنْ كُسْتِ اَظْفَارٍ وَّكُنَّا نُنْهٰى عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ رَوَاهُ هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ۔

ترجمہ: حضرت ام عطیہؓ نے فرمایا کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے روکا جاتا تھا، لیکن شوہر کی موت پر چار مہینے دس دن کے سوگ کا حکم تھا، ان دنوں میں ہم نہ سرمہ استعمال کرتے تھے نہ خوشبو اور عصب (یمن کی بنی ہوئی ایک چادر جو رنگین بھی ہوتی تھی) کے علاوہ کوئی رنگین کپڑا ہم استعمال نہیں کرتے تھے، اور ہمیں (عدت کے دنوں میں) حیض کے غسل کے بعد کچھ اظفار کے کست استعمال کرنے کی اجازت تھی اور ہمیں جنازہ کے پیچھے چلنے کی بھی اجازت نہیں تھی اس حدیث کی روایت ہشام بن حسان نے حفصہ سے انہوں نے ام عطیہ سے انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے کی۔

تشریح: بابِ سابق میں کپڑے سے ازالۂ خون کا طریقہ تلقین فرمایا تھا اور نظافت وصفائی سکھائی تھی، اس باب میں ازالہ کے بعد تطییب بتائی اور اس کی تاکید اس امر سے ظاہر ہوئی کہ سوگ والی عورت کیلئے بھی اس کی اجازت دیدی گئی حالانکہ اس کو عدت کے دنوں میں اشیاءِ خوشبو کے استعمال کی اجازت نہیں ہے یہی وجہ دونوں باب میں مناسبت کی بھی ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۹) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہاں خوشبو کا استعمال بوجہِ ضرورت اور پوری طرح ازالۂ رائحۂ کریہہ کیلئے ہے جیسا کہ علامہ نووی، مہلب وابن بطال نے لکھا ہے (عمدہ ص ۲/۱۱۲)

قولہ من کست اظفار: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ یہاں بہترین توجیہ حذفِ حرفِ عطف کی ہے جو محاوراتِ عرب میں عام ہے یعنی کُٹھ (قسط) اور نکھ (اظفار) دونوں میں سے جو ہو یا ان جیسی دوسری خوشبو کی چیزوں سے بخور (دھونی) لے سکتی ہیں، (نکھ سے بسانے اور دھونی لینے کا رواج تو اب بھی عام ہے) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ عینی نے روایتِ مسلم کے حوالے سے "من قسط و اظفار" نقل کیا ہے اور حافظ نے "من قسط او اظفار" او کے ساتھ، مگر دونوں درست ہیں کیونکہ واؤ اور او دونوں کی روایت مسلم سے صحیح ہے۔

علامہ ابن التین نے لکھا کہ صواب قسطِ ظفار ہے بغیر ہمزہ کے، نسبت ہے شہرِ ظفار کی طرف جو ساحلِ بحر پر واقع ہے صاحب المشارق نے لکھا کہ ظفار مشہور شہر ہے سواحلِ یمن پر، کرمانی نے موضع قریب ساحلِ عدن بتلایا جوہری نے قسط کو عقاقیرِ بحر سے کہا (لامع ص ۱/۱۲۱) صاحبِ خزائن الادویہ نے قسط کی چار قسمیں لکھیں (۱) عربی جس کو قسطِ بحری بھی کہتے ہیں یہ سفید ہوتی ہے (۲) ہندی، سیاہ کڑوی اور بہت خوشبودار، جو کشمیر، چناب وجہلم کے نشیبی علاقہ میں ہوتی ہے (۳) رومی سفید شیریں ہوتی ہے (۴) شامی سیاہ، جس سے ایلوے کی سی بو آتی ہے، صاحب قاموس نے غلطی سے قسط کو عود ہندی (اگر) سمجھا ہے (۵/۲۰۰)

علامہ ابن التین کے قول کی تائید بخاری کے باب القسط للحادۃ سے بھی ہوتی ہے، وہاں متن میں من کست ظفار ہی ہے اگرچہ حاشیہ میں نسخہ کست اظفار کا بھی ہے (۸۰۴) اور اسی صفحہ پر باب تلبس الحادۃ ثیاب العصب میں من قسط واظفار درج ہے اور اسی طرح نسائی

وابوداؤ میں بھی ہے، جس سے حضرت گنگوہیؒ کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ الا ثوب عصب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ثوب عصب کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، معجم البلدان[۱] حموی حنفی میں مخالیف الیمن کے ذکر میں اس کی تحقیق دیکھی جائے، مشہور یہ ہے کہ وہ کلاوہ سے بنا ہوا کپڑا ہوتا تھا۔

علامہ نووی نے لکھا:۔ عصب یمنی کپڑا تھا، جس کے سوت میں پہلے گرہیں باندھ لی جاتی تھیں، پھر اسی حالت میں رنگنے کے بعد اس سے کپڑا بنا جاتا تھا، حدیثِ نبوی کا مقصد حالتِ عدت وسوگ میں ان تمام کپڑوں کو پہننے کی ممانعت ہے جو بغرضِ زینت رنگے جاتے تھے، بجز ثوبِ عصب مذکور کے، ابن المنذر نے فرمایا:۔ علماء کا اس امر پر اجماع ہوا ہے کہ سوگ والی کو زرد یا دوسرے رنگوں والے کپڑے پہننا جائز نہیں، البتہ کالے رنگ کی اجازت حضرت عروہ ابن الزبیر امام مالک وشافعیؒ سے منقول ہے، زہری نے اس کو بھی مکروہ کہا، اس کے برعکس عروہ نے عصب کو مکروہ کہا اور زہری نے اس کی اجازت دی، امام مالک نے موٹے جھوٹے عصب کی اجازت دی، ہمارے اصحاب کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول مطلقاً حرمت وعدم جواز عصب کا ہے (خواہ موٹا ہو یا باریک، گھٹیا ہو یا قیمتی وغیرہ) یہ حدیث جائز کہنے والوں کی دلیل ہے ابن المنذر نے کہا کہ سفید کپڑوں کی سب علماء نے اجازت دی ہے بجز بعض متاخرینِ مالکیہ کے، انہوں نے اعلیٰ قسم کے سفید وسیاہ کپڑوں کی اجازت نہیں دی، جن سے زینت حاصل کی جاتی ہو، ہمارے اصحاب نے کہا کہ ایسا رنگا ہوا کپڑا بھی درست ہے جس سے زینت مقصود نہ ہو اور اصح یہ ہے کہ ریشمی کپڑا بھی جائز ہے، البتہ زیور سونے، چاندی، موتی کا سب حرام ہے، اور موتیوں کے زیور میں ایک قول جواز کا بھی ہے (نووی شرح مسلم ص ۱/۴۸۸)

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام مالک نے تو ثوبِ عصب کو جائز کہا، امام احمدؒ کی طرف بھی جواز منسوب ہوا ہے مگر حنفیہ وشافعیہ نے اس کو ممنوع سمجھا ہے، مجھے کافی تفکر وتامل کے بعد یہی واضح ہوا کہ حدیث میں اس کا استثناء اسی لئے ہے کہ وہ ان کے یہاں حقیر کپڑا تھا اور اسی لئے سوگ کے زمانہ میں اس کی اجازت دے دی گئی، عام طور سے چونکہ اس کی تشریح اس طرح سے کی گئی جیسے وہ کوئی قیمتی کپڑا تھا، اس لئے اس کا استثناء محلِ بحث بن گیا۔

حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں اس حدیث کا ذکر کیا مگر انہوں نے بھی وجہ استثناء کی طرف کوئی تعرض نہ کیا عام درسوں میں اس کی وجہ یوں بتاتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہی عام لباس تھا، اس لئے بہ ضرورت اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ دوسرا کپڑا نہ ملے گا تنگی ہوگی، بشرطِ ثبوت یہ توجیہ بھی استثناء کی صحیح ہوسکتی ہے لہٰذا یہ ضرورت اسی زمانہ کے ساتھ ختم ہوگئی، اب ضرورت نہیں کیونکہ ہر قسم کا کپڑا مل سکتا ہے، اور سوگ کی حالت میں صرف اس کا استعمال درست ہوگا جو زینت کے طور پر استعمال نہ ہوتا ہو، اس کے سوا حنفیہ وشافعیہ کی طرف سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ (نسائی ص ۲/۱۱۷) میں بجائے حرف استثناء الا کے لا مروی ہے، اس میں یہی حدیث ہے اور حضرت ام عطیہؓ ہی سے اس طرح روایت ہے:۔ **ولا تلبس ثوبا مصبوغا ولا ثوب عصب" ولا تکتحل الحدیث** (حالتِ سوگ میں عورت نہ رنگین کپڑا پہنے نہ ثوبِ عصب پہنے اور نہ سرمہ لگائے الخ)

اس سے بات بالکل ہی پلٹ گئی مگر یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ کونسی روایت زیادہ صحیح ہے۔

سوگ کیا ہے؟: عورت کا زمانۂ عدت میں زینت وغیرہ، دواعی شہوت سے احتراز کرنا، جیسے رنگین کپڑے زیور، سرمہ، خوشبو وغیرہ کا استعمال، رنگین کپڑوں میں سے سیاہ کو امام مالکؒ نے مستثنیٰ قرار دیا، باقی حضرات نے ضرورت کے تحت سرمہ کی بھی اجازت دی۔

---

[۱] اس موقع پر حضرتؒ نے فرمایا:۔ اصل لغتِ عرب میں نو لاکھ الفاظ تھے جن میں سے صرف تین لاکھ مدوّن ہوسکے ان میں سے تقریباً سوا دو لاکھ نابود ہوچکے ہیں، اور اس وقت صرف اسی ہزار موجود ہیں جن میں سے تیس ہزار صحاح جوہری میں ہیں، ان کے سوا بیس ہزار قاموس میں، اور تیس ہزار لسان العرب میں ہیں۔

سوگ کس لئے ہے؟: مسلمان بیوی حرہ پر شوہر کی وفات پر سب کے نزدیک بجز حسن کے عدت میں سوگ واجب و ضروری ہے سواء عدت وفات کے اور غیر مسلمہ بیویوں یا باندیوں کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مسلمہ، کتابیہ، صغیرہ و کبیرہ سب کیلئے ضروری ہے، البتہ باندی پر نہیں ہے، کتابیہ کے بارے میں امام مالک کے اس قول مشہور کی مخالفت ابن نافع و اشہب نے کی ہے اور اس کو امام مالک سے بھی روایت کیا ہے، امام شافعی کا بھی یہی قول ہے کہ کتابیہ پر سوگ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ صغیرہ و کتابیہ دونوں پر سوگ نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ شادی شدہ باندی پر بھی سوگ نہیں ہے اور اس کو امام صاحب سے بھی روایت کیا ہے، امام مالک نے سوگ کو صرف وفات کی وجہ سے مانا، امام شافعیؒ نے عدت طلاق بائن میں سوگ کو صرف مستحسن قرار دیا اور پوری تفصیل سے اپنی کتاب الام ص۲۱۲/۵ (مطبوعہ جدید بمبئی) میں کلام کیا ہے، امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوریؒ نے طلاق بائن کی صورت میں بھی وفات کی طرح سوگ کو واجب کہا ہے۔ (ہدایۃ المجتہد ص۱۰۷/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ سلف میں سے ابراہیم نخعیؒ[1] نے بھی مطلقہ کیلئے سوگ کو واجب کہا ہے (فیض الباری ص۲۱۲/۱، و ص۳۲/۴) نیز فرمایا مطلقہ کیلئے وجوب احداد پر ہمارے پاس (علاوہ قیاس کے کہ وفات زوج کی طرح فوت نعمت نکاح بھی مستحق اظہار تاسف ہے) معانی الآثار میں اثر بھی موجود ہے شیخ ابن ہمام نے اس مسئلہ میں لکھا کہ مطلقہ کیلئے احداد ماننے سے قاطع پر زیادتی لازم نہیں آتی، کیونکہ زیادتی تو جب ہوتی کہ ہم بغیر احداد (سوگ) کے ادائیگی عدت ہی کے قائل نہ ہوتے، ہم تو ترک احداد کو صرف ارتکاب کراہت تحریمہ کا درجہ دیتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ مرتبہ ظن میں خبر واحد سے قاطع پر زیادتی کو جائز مان لینے سے کوئی حرج بھی نہیں ہوتا، قابل اعتراض تو یہ ہے کہ مرتبہ یقین میں اس کو جائز قرار دیا جائے، اور اس کے ہم قائل نہیں ہیں، (العرف ۴۲۰)

سوگ کس کیلئے ہے؟

صرف شوہر کیلئے ہے یا دوسرے اعزا و اقارب کیلئے بھی، کتب فقہ میں صرف اول کا ذکر ہوا ہے، جس سے وہم ہوتا ہے کہ دوسری قسم کو فقہاء نے ناپسند کیا ہوگا، حالانکہ احادیث سے دوسرے اقارب کیلئے بھی تین دن کا سوگ جائز معلوم ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے نوادر[2] میں اس کی اجازت لکھی تو مجھے اطمینان ہوا کہ حنفیہ نے احادیث کی اجازت کو نظر انداز نہیں کیا۔

ایک شبہ کا ازالہ: سوگ کرنا بظاہر اس آیت قرآنی کے خلاف ہے **ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراها ان ذلک علی الله یسیر لکیلا تاسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما اتاکم والله لا یحب کل مختال فخور** (حدید)

(کوئی آفت نہیں آتی ملک میں اور نہ تمہاری جانوں میں جو لکھی نہ ہو ایک کتاب میں پہلے اس سے کہ پیدا کریں ہم اس کو دنیا میں، بے شک یہ اللہ پر آسان ہے تاکہ تم غم نہ کھایا کرو اس پر جو ہاتھ نہ آیا اور نہ شیخی کیا کرو اس پر جو تم کو اس نے دیا اللہ تعالیٰ گھمنڈ غرور والوں کو پسند نہیں کرتا)

ملک میں جو عام آفت آئے مثلاً قحط، زلزلہ، وغیرہ اور خود تم کو جو مصیبت لاحق ہو مثلاً مرض وغیرہ، وہ سب اللہ کے علم میں قدیم سے طے شدہ

---

[1] موطا امام محمدؒ ص۲۶۷ کے حاشیہ نمبر۵ میں ہدایہ عینی سے نقل کیا، عدت میں سوگ ہمارے نزدیک واجب ہے خواہ وہ عدت طلاق بائن و خلع کی وجہ سے ہو یا وفات زوج کی وجہ سے اس دوسری صورت میں ثوری، امام مالک، امام شافعی و امام احمد و اسحاق بھی ہمارے موافق ہیں، شعبی، حکم بن عیینہ اور حسن وجوب کے قائل نہیں، پہلی صورت میں ایک ایک روایت امام شافعی و امام احمد سے ہمارے موافق ہے اور دوسری روایت مخالفت کی ہے، حاشیہ ہدایہ (م نولکشور) ص۲/۱۴۳ میں لکھا کہ ظاہر یہ احداد (سوگ) کو فرض قرار دیتے ہیں،

[2] علاوہ زوج کے دوسرے اقارب کی موت پر سوگ کرنا واجب تو کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، پھر کیا وہ مباح ہے؟ امام محمدؒ نے نوادر میں لکھا کہ ماں باپ بھائی وغیرہ کی موت پر سوگ کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ صرف شوہر کیلئے ہے، اس سے مراد تین روز سے زیادہ کا سوگ ہے کیونکہ حدیث میں غیر ازواج کیلئے بھی تین دن سوگ کرنے کی اجازت مروی ہے، ملا علی القاری مختصراً (بذل المجہود ص۱۲۰/۳، و انوار المحمود ص۶۵/۲)

اور لوحِ محفوظ میں لکھی ہوئی ہے، اسی کے موافق دنیا میں ظہور ہو کر رہے گا، ایک ذرہ بھر کم وبیش یا پس وپیش نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ کو اپنے علم محیط کے موافق تمام واقعات وحوادث کو قبل از وقوع کتاب (لوحِ محفوظ) میں درج کر دینا کچھ مشکل بھی نہیں، اور یہ تمہیں اس لئے بتلا دیا کہ اگر کوئی فائدہ کی چیز ہاتھ نہ لگے (یا حاصل شدہ نعمت چھن جائے) تو تم اس پر غمگین ومضطرب نہ ہو جاؤ، اور جو قسمت سے ہاتھ آ جائے تو اس پر اکڑو اتراؤ نہیں، بلکہ مصیبت وناکامی کے وقت صبر وتسلیم اور راحت وکامیابی کے وقت شکر وتحمید سے کام لو۔ (فوائد عثمانی ص ۷۰۱) اس کا جواب یہ ہے کہ ممانعت اس غم وفرح کی ہے، جو حدودِ شرح واعتدال سے باہر ہوں، مثلاً غم شور وواویلا کے ساتھ ہو اور فرح پر بھی شور وشغب (یا رقص وسرود وغیرہ) تک نوبت پہنچے، یہی تفسیر حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً ومرفوعاً مروی ہے (حاشیہ ہدایہ ص ۲/۱۳۳)

لمحہ فکریہ: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ اسلامی شریعت میں مردوں کیلئے تو سوگ کرنے کا جواز کسی حال میں نہیں، عورتوں میں سے صرف بیوہ یا مطلقہ پر ادائے حقوقِ زوجیت واحترامِ عظمتِ نکاحِ شرعی کیلئے محدود وقت تک کیلئے اس کا وجوب ہوا، عورتیں چونکہ نازک احساسات اور کمزور قلب والی ہوتی ہیں، اس لئے شریعت نے ان کی خاص رعایت سے دوسرے اعزا واقارب کیلئے بھی سوگ کی اجازت دی جو تین روز سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اسی سے معلوم ہوا کہ مذکورہ خصوصی وقتی وانفرادی سوگ کے سوا کسی اجتماعی سوگ وماتم کی صورت شریعتِ اسلامی کو کسی طرح گوارا نہیں اور حضرت حسینؓ ودیگر شہداءِ کربلا کے ماتم میں جو سالانہ مجالس قائم کی جاتی ہیں، یا دوسرے مظاہر کئے جاتے ہیں، وہ سب اصولِ شریعت کے خلاف ہیں اور ان کی اعانت وشرکت درست نہیں، پھر علاوہ اس کے کہ یہ باتیں افادیت سے خالی اور اضاعتِ وقت ومال کا موجب ہیں، دوسری قوموں پر ان کے اچھے اثرات نہیں پڑتے بلکہ ان کے دلوں سے اسلام ومسلمانوں کا رعب اٹھ جاتا ہے۔

اسلام ومسلمانوں کی پوری تاریخ بے نظیر قربانیوں کے واقعات سے مزین ہے، ابتدائے اسلام میں رسول علیہ السلام اور صحابہ کرامؓ پر کیسے کیسے مصائب وآلام آئے، غزوۂ احد میں حضور علیہ السلام کے چہرۂ مبارک کو کس بیدردی سے زخمی کیا گیا کہ اس سے خون بہنے لگا اور دندانِ مبارک بھی شہید ہو گئے پھر حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ کی شہادت کے دل گداز واقعات بھی پیش آئے، کس کس کا ماتم کیا گیا؟ یقیناً حضرت حسینؓ نے حق وصداقت کو اونچا اٹھانے کیلئے جنگ کی اور باوجود نامساعد حالات کے غیر معمولی بلکہ محیر العقول عزم وحوصلہ کا ثبوت دیا، آپ اور آپ کے ساتھیوں پر مصائب وآلام کے پہاڑ توڑے گئے اور سب کو انہوں نے خندہ پیشانی سے گوارہ کیا اس میں ہمارے لئے بہت بڑا درسِ عبرت ہے، جس سے ہم پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، مگر کسی بہادر اور زندہ قوم کیلئے ایسے واقعات کو صرف ماتمی محافل وجلوسوں کے طریقوں سے اہمیت دینا اور خود کو اس قسم کی قربانیوں کیلئے آمادہ وتیار نہ کرنا کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتا، ہمارے دلوں میں اگر اپنے اسلاف کی عظمت ومحبت ہے تو اس کا ثبوت صرف اسی ایک طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ ہم بھی اسلام ومسلمانوں پر ڈھائے جانے مصائب ومظالم کے مقابلہ میں متحد وسینہ سپر ہو کر اپنے سلف کا حقِ اتباع ادا کریں، واللہ الموفق

قبل از اسلام سوگ کا طریقہ

محقق عینی نے اس کی پوری تفصیل دی ہے، لکھا:۔ زمانۂ جاہلیت میں عدت گزارنے کا یہ طریقہ تھا کہ عورت کو سب سے الگ تھلگ نہایت تنگ وتاریک کوٹھری میں ایک سال تک مقید رکھا جاتا تھا اس عرصہ میں اس کو غسل وغیرہ کی اجازت نہ تھی، نہ ناخن تراش سکتی تھی، ایک سال کے بعد نہایت قبیح منظر کے ساتھ نکلتی تھی تو کسی پرند کے ہاتھ پاؤں توڑ کر عورت کے جسم کے خاص خاص حصوں کو اس سے مس کرتے تھے (اکثر حالات میں وہ پرند مر جاتا تھا) پھر بکری کی مینگنی عورت کے ہاتھ میں دیتے تھے جس کو وہ اپنی پشت کے پیچھے پھینک دیتی تھی، گویا اس نے عدت کو پھینک دیا یا یہ مقصد تھا کہ اس نے زمانۂ عدت کی سخت مصیبت ومشقت کو اپنے شوہر کی عزت وحرمت اور فرض اداءِ حقوقِ زوجیت

کے مقابلہ میں مینگنی کے برابر بھی نہیں سمجھا بعض نے کہا کہ اس کو پھینکنا بطور تفاؤل تھا کہ ایسی نوبت پھر نہ آئے (عمدہ ص ۵/۲۱ منیر یہ) معلوم ہوا کہ اسلام نے تمام بڑی رسوم کا خاتمہ کر کے نہایت معقول و مہذب شکل میں سوگ کو باقی رکھا۔

بَابُ دَلْکِ الْمَرْأَةِ نَفسھَا اِذَا تَطَھَّرَتْ مِنَ الْمَحِیْضِ وَکَیْفَ تَغْتَسِلُ وَتَاْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّکَةً فَتَتَبَّعُ بِھَا اَثَرَ الدَّمِ

(حیض سے پاک ہونے کے بعد عورت کا اپنے بدن کو نہاتے وقت ملنا اور یہ کہ عورت کیسے غسل کرے اور اون یا روئی کے پھویہ سے خون لگی جگہوں کو صاف کرے)

(۳۰۵) حَدَّثَنَا یَحْییٰ قَالَ ثَنَا ابْنُ عُیَیْنَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ صَفِیَّةَ عَنْ اُمِّہٖ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّ امْرَاَةً سَأَلَتِ النَّبِیَّ ﷺ عَنْ غُسْلِھَا مِنَ الْمَحِیْضِ فَاَمَرَھَا کَیْفَ تَغْتَسِلُ قَالَ خُذِیْ فِرْصَةً مِّنْ مَسْکٍ فَتَطَھَّرِیْ بِھَا قَالَتْ کَیْفَ قَالَ سُبْحَانَ اللّٰہِ تَطَھَّرِیْ فَاجْتَذَبْتُھَا اِلَیَّ فَقُلْتُ تَتَبَّعِیْ بِھَا اَثَرَ الدَّمِ۔

ترجمہ (۳۰۵): حضرت عائشہؓ نے فرمایا ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ میں حیض کا غسل کیسے کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یا روئی کا پھویہ لے کر اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے پوچھا اس سے کس طرح پاکی حاصل کروں۔ آپ نے فرمایا، اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے دوبارہ پوچھا کہ کس طرح۔؟ آپ نے فرمایا سبحان اللہ، پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اسے اپنی طرف کھینچ لیا اور کہا کہ اس (پھویہ) کو خون لگی ہوئی جگہوں پر پھیرنا) تا کہ صفائی وطہارت حاصل ہو)۔

تشریح: اس باب میں امام بخاریؒ نے غسلِ حیض میں جسم کو مل کر دھونے، طریقِ غسل، روئی، اون کے پھایہ یا چمڑے کے ٹکڑے سے مدد لینا، اور خون کے اثرات دور کرنے کا ذکر کیا ہے تا کہ ایک مدت کے میلے کچیلے پن کی صفائی پوری طرح ہو جائے، اور دوسری عورتوں کے ساتھ ہر وقت ملنے جلنے، نمازوں کے اوقات میں حق تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنے اور فرشتوں کے ساتھ رہنے کے قابل ہو جائے، ان مقاصد کیلئے کمالِ نظافت وستھرائی اور بدن کو خوشبودار بنانے کی ضرورت واہمیت ظاہر ہے۔

مطابقت ترجمۃ الباب: عنوان باب میں چار باتیں ذکر ہوئیں، جبکہ حدیث الباب میں پہلی دو باتوں کا ذکر نہیں ہے، اس لئے توجیہ مطابقت کیا ہے؟ حافظ نے لکھا:۔ علامہ کرمانی نے دوسروں کی طرح جواب دیا کہ چوتھی چیز سے پہلی بات بھی ثابت ہو جاتی ہے اور طریقِ غسل سے غسلِ حیض کی مخصوص صفت بتلانا ہے یعنی خوشبو کا استعمال یہ جواب اچھا ہے مگر تکلف سے خالی نہیں، اور اس سے بہتر یہ جواب ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی عادت کے مطابق ترجمۃ الباب میں وہ چیز ذکر کر دی ہے، جو حدیث الباب کے دوسرے متون میں موجود ہے مثلاً مسلم میں دلک شدید (جسم کو خوب ملنا) اور غسل کی کیفیت بھی بیان ہوئی ہے وہ طریقِ روایت چونکہ امام بخاری کی شرط پر نہیں تھا، اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا۔ (فتح ص ۱/۲۸۴)

محقق عینی نے بھی یہی بات لکھی اور آخر میں راوی مسلم ابراہیم بن مہاجر کے بارے میں ائمہ رجالِ حدیث کے اقوال بھی ذکر کئے ہیں۔ (عمدہ ص ۲/۱۱۳)

حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

فرمایا:۔ غسل میں دلک (مل کر جسم کو دھونا) امام مالکؒ کے نزدیک تو صحت غسل کیلئے شرط ہے مگر ہمارے یہاں بھی اس کو مستحب ومطلوب شرعی کے درجہ میں سمجھا گیا ہے، اس لئے اس کا اہتمام ہر غسل فرض میں ہونا چاہئے۔

قوله علیه السلام فرصة ممسكة

مسک سے ماخوذ ہے اون کی جوتیا، یا بکری، بھیڑ کا چمڑہ جس پر اون ہو، اس کو ملنے سے موضع دم کی نجاست اور بو دور کی جائے گی، یہ احتمال قریبِ صواب زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو مسک سے ماخوذ مانا جائے، کیونکہ مشک بظاہر اتنا وافر نہیں تھا کہ اس کو ایسے مواقع

میں استعمال کیا جاتا، ان دونوں احتمالات پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مزید تو مجرد سے بنتا ہے، جامد مسک (بمعنی مشک) یامسک (بمعنی چمڑا) سے کیسے بن گیا؟ ان دونوں صورتوں میں مُمَسَّکۃ پڑھا جائے گا تیسری صورت مُمسِکہ کی ہے/امساک سے، یعنی پرانی روئی یا اون کا پھا یہ جو زیادہ جذب کرتا ہے، یا اس لئے کہ بہ نسبت نئے کے پرانا اس کام کیلئے زیادہ موزوں ہے، محقق عینی نے بھی اس لفظ کی کافی تشریح کی ہے، اور بحوالۂ کتاب عبدالرزاق فرصہ سے مراد مسک بمعنی ذریرہ (ایک قسم کی خوشبو) نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲/۱۱۴)

قولہ فتطھری بھا۔ فرمایا اس سے مراد صفائی ونظافت حاصل کرنا ہے، جس کی تشریح تتبع اثر الدم سے کی گئی ہے اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں **وتوضئی ثلاثا** میں بھی مراد نظافت ہے، اضاءۃ بمعنی تنور سے ہے بمعنی مصطلح سے نہیں ہے۔

وجہ اشکال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا سوال کرنے والی عورت کیلئے مسک (مشک) والی صورت ہے تو وجہِ اشکال وتردد یہ ہوئی ہوگی کہ مشک سے خود تطہر ہی (صفائی وپاکیزگی حاصل ہونا) سمجھ میں نہ آیا ہوگا۔ کیونکہ اس سے تو خوشبو حاصل کی جاتی ہے، اور اگر مسک (بمعنی چمڑا) والی صورت تھی تو اس کے ذریعہ تطہر کا طریقہ نہ سمجھ سکی، جس کو حضرت عائشہؓ نے علیحدگی میں اپنے پاس بلا کر سمجھا دیا۔

فوائد واحکام: محقق عینی وحافظ نے اس موقع پر بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے، جو لائق ذکر ہیں (۱) تعجب کے موقع پر تسبیح (سبحان اللہ کہنا) مستحب ہے (۲) قابلِ اخفاء امور میں اشارے کنایہ سے جواب دینا چاہئے جیسا کہ رسول علیہ السلام نے کیا۔ (۳) عورت اپنے قابلِ اخفاء امور کے بارے میں بھی شرعی فیصلہ علماءِ شریعت سے دریافت کرسکتی ہے، اسی لئے حضرت عائشہؓ مدینہ طیبہ کی انصاری عورتوں کے بارے میں بطورِ مدح فرمایا کرتی تھیں کہ حیاوشرم کی وجہ سے وہ دینی وفقہی مسائل معلوم کرنے سے نہیں رکیں جیسا کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں مسلم کی روایت ہے۔ (۴) ناقابلِ صراحت امور کو اشارہ کنایہ ہی کے ذریعہ بتلانا چاہئے۔ (۵) مسائل کو سمجھانے کیلئے جواب کا تکرار مستحب ہے۔ (۶) معلوم ہوا کہ مسئول عالم کی موجودگی میں دوسرا حاضر مجلس بھی سوال کرنے والے کی تفہیم کرسکتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم علیہ السلام کی موجودگی میں اس عورت کو الگ لے جا کر بات سمجھائی شرط یہ ہے کہ ایسا کرنے کو وہ مسئول عالم پسند بھی کرے۔ (۷) فاضل کی موجودگی میں مفضول سے علم حاصل کرسکتے ہیں۔ (۸) اس سے صورت عرض علی المحدث کی صحت بھی معلوم ہوئی اگرچہ وہ محدث (تصویبی) طور سے نعم نہ بھی کہے۔ (۹) صحتِ تحمل حدیث کیلئے یہ ضروری نہیں کہ سامع ساری بات سمجھ لے (۱۰) طالب علم ومتعلم کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا چاہئے اور کم سمجھ کو معذور سمجھنا چاہئے (۱۱) آدمی کو اپنی عیوب اور برائیاں چھپانی چاہئیں۔ خواہ وہ اس کی فطرت ہی کا مقتضی ہو کیونکہ سوال کرنے والی عورت مذکورہ کو ازالہ بدبو کیلئے استعمالِ خوشبو کا حکم دیا گیا۔ (۱۲) حدیث الباب سے حضور اکرم علیہ السلام کے خلقِ عظیم اور غیر معمولی تحمل وحیا کا بھی ثبوت ہوا، زادہ اللہ شرفا (۱۳) حیض ونفاس سے فارغ ہو کر غسل کے ساتھ تمام مواضعِ دم پر خوشبو استعمال کرنے کا استحباب معلوم ہوا، علامہ محاملی نے کہا کہ اسے علاوہ ازالۂ بدبو کے استقرارِ حمل بھی جلد ہوتا ہے (فتح الباری ص ۲۸۵/۱، عمدہ ۲/۱۱۵)

سوال کرنے والی عورت کون تھی؟ محقق عینی وحافظ نے نقل کیا کہ روایتِ مسلم میں اس کا نام اسماء بنت شکل ہے اور خطیب نے اسماء بنتِ یزید بن السکن انصاریہ (مشہور خطیبۃ النساء) قرار دیا اور اس کو ابن الجوزی ودمیاطی نے بھی صحیح کہا، بلکہ دمیاطی نے مسلم کے روایت کردہ نام کو تصحیف قرار دیا، مزید تحقیق دیکھی جائے (فتح ص ۲۸۵/۱ و عمدہ ص ۲/۱۱۴)

بَابُ غُسْلِ الْمَحِيْضِ
(حیض کا غسل)

(۳۰۶) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْصُوْرٌ عَنْ أُمِّهٖ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً مِّنَ الْأَنْصَارِ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ أَغْتَسِلُ مِنَ الْمَحِيْضِ قَالَ خُذِيْ فِرْصَةً مُّمَسَّكَةً وَّ تَوَضَّئِيْ ثَلَاثًا ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَحْيٰى فَأَعْرَضَ بِوَجْهِهٖ أَوْ قَالَ تَوَضَّئِيْ بِهَا فَأَخَذْتُهَا فَجَذَبْتُهَا فَأَخْبَرْتُهَا بِمَا يُرِيْدُ النَّبِيُّ ﷺ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں حیض کا غسل کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یا روئی کا پھویہ لےلو اور پاکی حاصل کرو، یہ آپ نے تین مرتبہ فرمایا پھر آں حضرت ﷺ شرمائے اور آپؐ نے اپنا چہرۂ مبارک پھیر لیا، یا (صرف آپ نے اتنا ہی) فرمایا کہ اس سے پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اس سے پکڑ کر کھینچ لیا اور نبی کریم ﷺ کی بات سمجھائی۔

تشریح: حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ قدس سرہ نے فرمایا:۔ باب غسل المحیض میں غین کا پیش اور زبر دونوں طرح منقول ہے، اگر اول ہے تو ٹھیک ہے، اگر زبر ہے تو یہ باب مکرر ہو گیا کیونکہ پہلے بھی باب غسل دم المحیض لا چکے ہیں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ پہلے باب کو خونِ حیض سے ملوث کپڑا دھونے پر محمول کریں اور اس کو بدن دھونے پر، جیسا کہ دونوں باب کی روایات سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔

علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں لکھا کہ اگر ترجمۃ الباب کو غسلِ حیض کیلئے مانا جائے تو حدیث میں اس کا مضمون نہیں ہے جواب یہ ہے کہ اگر لفظ غسل غین کے زبر سے ہے اور محیض بمعنی اسم مکان تو معنی ظاہر ہیں، یعنی خون حیض کی جگہ دھو کر صاف کی جائے، اور اگر غین کا پیش ہے اور محیض مصدر ہے تو اضافت بمعنی لام اختصاص ہے اسی لئے اس غسل کا ذکر کیا اور دوسرے غسلوں سے اس کا امتیاز بتلایا۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ پہلی صورت میں ترجمہ کی مطابقت تو حدیث الباب سے ہو جائیگی لیکن تکرار ترجمہ کا اعتراض ہوگا اور دوسری صورت میں یہ اشکال ہے کہ حدیث الباب میں وجہ امتیاز کا ذکر نہیں۔ ہے اور اسی لئے محقق عینی نے فرمایا کہ اس باب کے ذکر میں درحقیقت کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (خصوصاً اس لئے بھی کہ یہاں حدیث بھی بعینہ وہی بیان کی ہے جو پہلے باب میں آچکی ہے صرف طریق روایت کا فرق ہے۔ (عمدہ ص ۱۱۶/۲)

حضرت گنگوہیؒ کی مذکورہ بالا توجیہ بھی عمدہ ہے مگر میرے نزدیک زیادہ اچھی توجیہ یہ ہے کہ باب میں غسل کا پیش ہے اور غرض بیانِ غسلِ حیض ہی ہے، پھر جیسا کہ ہم نے غسلِ جنابت (لامع ص ۱۱۰/۱) میں بتلایا تھا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک ائمہ ثلاثہ کی طرح غسلِ جنابت و غسلِ حیض ایک طرح نہیں ہے بلکہ امام احمدؒ کی طرح دونوں میں فرق ہے۔ لہٰذا یہاں امام بخاریؒ نے غسلِ حیض کی جدا کیفیت بتلائی ہے، اور اگلے آنے والے دونوں ابواب میں بھی خاص طور سے فرق ہی کی طرف اشارہ کریں گے۔ (لامع ص ۱۲۲/۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق ابواب و تراجم سے بھی اسی ارشادِ مذکور کی تائید ہوتی ہے آپ نے فرمایا:۔ یعنی غسلِ حیض واجب و ثابت ہے اور حدیث کی ترجمۃ الباب سے وجہ مناسبت قولِ انصاریہ کیف اغتسل؟ ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل غسل تو معلوم و مسلم تھا، سوال صرف کیفیت سے تھا۔

بَابُ اِمْتِشَاطِ الْمَرأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيْضِ

(عورت کا حیض کے غسل کے وقت کنگھا کرنا)

(۳۰۷) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا اِبْرَاهِيْمُ قَالَ ثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ اَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ اَهْلَلْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَكُنْتُ مِمَّنْ تَمَتَّعَ وَلَمْ يَسُقِ الْهَدْيَ فَزَعَمَتْ اَنَّهَا حَاضَتْ وَلَمْ تَطْهُرْ حَتّٰى دَخَلَتْ لَيْلَةُ عَرَفَةَ قَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ هٰذِهٖ لَيْلَةُ يَوْمِ عَرَفَةَ وَاِنَّمَا كُنْتُ تَمَتَّعْتُ بِعُمْرَةٍ فَقَالَ لَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اُنْقُضِيْ رَاْسَكِ وَامْتَشِطِيْ وَاَمْسِكِيْ عَنْ عُمْرَتِكِ فَفَعَلْتُ فَلَمَّا قَضَيْتُ الْحَجَّ اَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ لَيْلَةَ الْحَصْبَةِ فَاَعْمَرَنِيْ مِنَ التَّنْعِيْمِ مَكَانَ عُمْرَتِيَ الَّتِيْ نَسَكْتُ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ حج الوداع کیا میں بھی تمتع کرنے والوں میں شامل تھی اور ہدی (قربانی کا جانور) اپنے ساتھ نہیں لے گئی تھی، حضرت عائشہؓ نے اپنے متعلق بتایا کہ وہ حائضہ ہو گئیں، عرفہ کی رات آ گئی اور ابھی تک وہ پاک نہیں ہوئی تھیں اس لئے انہوں نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! آج عرفہ کی رات ہے اور میں عمرہ کی نیت کر چکی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے سر کو کھول ڈالو اور کنگھا کر لو اور عمرہ کو چھوڑ دو۔ میں نے ایسا ہی کیا، پھر میں نے حج پورا کر لیا۔ اور لیلۃ الحصبہ میں عبدالرحمٰن کو آں حضور ﷺ نے حکم دیا، وہ مجھے اس عمرہ کے بدلہ میں جس کی نیت میں نے کی تھی تنعیم سے (دوسرا) عمرہ کرا لائے۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ غسلِ حیض میں کنگھی کے ذریعہ الجھے ہوئے سر کے بالوں کو سلجھانا درست ہے، اگلے باب میں امام بخاریؒ یہ بھی بتلائیں گے کہ غسلِ حیض میں بالوں کی میریاں بھی کھولنی پڑیں گی اور یہاں بھی حدیث الباب میں سر کے بال کھول کر غسل کرنے کا ذکر ہے، فرمایا:۔ "انقضی رأسک" امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے کہ غسلِ حیض میں نقضِ راس واجب ہے، اور غسلِ جنابت میں ضروری نہیں اور یہی مسلک حسن و طاؤس و امام احمد کا ہے حافظ نے لکھا کہ ایک جماعت اصحابِ امام احمدؒ نے اس کو دونوں میں مستحب کہا ہے، ابن قدامہ نے کہا:۔ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کو دونوں میں واجب کہا ہو، البتہ ابنِ عمر سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت ان سے مسلم میں ہے اور اسی میں حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں حکم سے انکار بھی ہے لیکن وہاں سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتی کہ وہ اس کو واجب کہتے تھے، امام نوویؒ نے کہا کہ اس کو ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے، جمہور کا مسلک عدمِ وجوب ہی ہے جو حدیثِ ام سلمہؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! میں اپنے سر کی میریاں سخت کر کے باندھتی ہوں کیا اُن کو غسلِ جنابت کے وقت کھول لیا کروں؟ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ کھولنے کی ضرورت نہیں، ایک روایت ہے کہ سوا اس حیض و جنابت دونوں کے بارے میں تھا اس لئے جمہور نے دونوں روایتوں کو جمع کرنے کے لئے حدیث الباب کے امر کو استحباب پر محمول کیا یا یہ تفصیل کر دی ہے کہ بغیر کھولے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے تو کھولنا واجب ہے پہنچ جائے تو ضرورت نہیں (فتح الباری ص ۲۸۶/۱)

قولها فكنت ممن تمتع ولم يسق الهدى حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے تمتع کیا تھا، لیکن آگے ص ۴۳ سطر ۲۰ میں روایت آئے گی لانری الا الحج (ہمارا ارادہ حج کا تھا) اور ص ۴۴ سطر ۲۲ میں آئے گا لانذکر الا الحج (ہم حج کے سوا دوسری بات نہیں کر رہے تھے) ان روایات میں بظاہر تخالف ہے وجہ تطبیق یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں لوگ عمرہ کو اشہر حج کے اندر ادا کرنا فسق و فجور کے درجہ میں سمجھتے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے جب حج کی منادی کرائی تو اس میں یہ تفصیل نہ تھی کہ کیا کیا کریں گے، لہٰذا اس وقت لوگوں کو جدید شرعی طریقہ معلوم نہ تھا، پھر جب حضور سب کے ساتھ تشریف لے گئے تو راستہ میں تعلیم شرائع فرمائی، لوگ تو قدیم خیال سے

صرف حج کی نیت سے چلے تھے، بعد میں حضور علیہ السّلام کا ارادۂ مبارکہ تردیدِ زعمِ جاہلیت کا ہوا تو حکم دیا کہ جس نے سوقِ ہدی کی ہے وہ تو عمرہ وحج کو ایک احرام میں کرے، اول عمرہ کرے، پھر اسی احرام سے حج ادا کرے درمیان میں حلال نہ ہو، جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہیں لایا وہ عمرہ کا احرام کرے اور عمرہ کر کے حلال ہو جائے، پھر الگ طور سے حج کا احرام باندھے، لہٰذا دونوں روایات ٹھیک ہیں کہ اولاً لانری الا الحج ہوا ہے اور بعد میں کوئی متمتع ہو گیا، کوئی قارن۔ حضرت حضرت عائشہؓ کے ساتھ ہدی نہ تھی تو یہ متمتع بدوں سوقِ ہدی ہو گئیں، لیکن جب مقامِ سرف پر پہنچیں تو حیض آ گیا، پھر عمرہ چونکہ طواف وسعی کا نام ہے اور طواف حالتِ حیض میں ممنوع ہے اس لئے حضور علیہ السلام نے ان کو عمرہ سے روک دیا۔ اور عرفات جا کر شاملِ حج ہو گئیں، طوافِ زیارت چونکہ فرض ہے، لہٰذا اس کیلئے انتظار کرنا پڑتا ہے، طاہر ہونے پر ہی کر سکتی ہے، طوافِ قدوم جو سنت ہے وہ حیض کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر طوافِ وداع سے قبل حیض شروع ہو جائے تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

مؤطا امام محمد میں بھی ہے کہ عورت نے عمرہ کا ارادہ کیا اور حیض آ گیا تو وہ فسخ ہو گیا، عرفات جا کر وقوف کرے، پھر طواف زیارت بعد طہارت ادا کرے، اور عمرہ کی قضا بعد میں کرے، امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ فسخ نہیں ہوتا بلکہ افعالِ حج کے ضمن میں ادا ہو جاتا ہے، طوافِ عمرہ جو کہ منع تھا، وہ طوافِ زیارت میں ادا ہو گیا، ادائے نسکین کی وجہ سے صرف دم دینا پڑے گا، اور وجوبِ دم امام محمدؒ کے نزدیک بھی ہے مگر وہ ترکِ عمرہ کی وجہ سے ہے، یہ تخریج کا فرق ہے الفاظِ حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عمرہ سے روکنا (وامسکی عن عمرتک) اور اس کی جگہ بعد کو عمرہ کرنا ''فاعمرنی من التنعیم مکان[1] عمرتی التی نسکت'' اور ''فاهللت بعمرة مكان عمرتی'' مروی ہے پھر فرمایا:۔ انقضی رأسک بھی موافقِ حنفیہ ہے کہ احرام فسخ ہو گیا ورنہ محرم کو نقضِ راس کا حکم کیسے ہوتا جبکہ اس سے بال نکل جاتے ہیں اور آگے وامتشطی (کنگھی کرلو) بھی ہے ظاہر ہے کہ کنگھی کرنے سے تو بال ضرور ہی نکل جائیں گے نیز حضور علیہ السلام نے ابوموسیٰ کو بھی نقضِ احرام کا حکم ان ہی الفاظ سے دیا تھا جیسا صحیحین میں ہے، شافعیہ کیلئے امام نووی نے یہ تاویل کی کہ نہایت آہستہ آہستہ کنگھی کی ہوگی، جس سے بال نہ گرے ہوں گے اور احرام باقی رہا ہوگا جو شافعیہ کا مذہب ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں بطورِ مزاح فرمایا کہ حضرت عائشہؓ نے ضرور ایسا ہی کیا ہوگا تا کہ مذہبِ شافعیہ کے خلاف بات نہ ہو جائے۔

حضرتؒ نے مزید فرمایا کہ اگر بزعمِ امام شافعیؒ حضرت عائشہؓ کا احرام فسخ نہیں ہوا تھا اور ان کا عمرہ افعالِ حج کے ضمن میں ادا ہو گیا تھا تو ظاہر ہے کہ ان کا حال اور نبی اکرم علیہ السلام کا حال یکساں تھا، پھر وہ کیوں مضطرب و بے چین تھیں اور حضورؐ نے اس کی تسکین کیلئے حج کے بعد عمرہ کیوں کرایا؟ قِران کی افضلیت کی سیر حاصل بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ العزیز

کونسا حج زیادہ افضل ہے؟

حنفیہ کے نزدیک قِران سب سے افضل ہے، پھر تمتع، پھر افراد، شافعیہ افراد کو افضل کہتے ہیں، ہمارے نزدیک حضورِ اکرم علیہ السلام کا حج قِران والا ہی تھا۔

امام طحاوی کا بےنظیر فضل وکمال

امام نووی نے قاضی عیاض[2] سے نقل کیا ہے کہ اس بارے میں امام طحاوی نے ایک ہزار ورق سے زیادہ لکھے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ سبحان اللہ! کیسا کامل علم تھا کہ صرف ایک مسئلہ میں اتنی طویل بحث کی، کُل بخاری کے تقریباً پانچ سو ورق ہوں گے، اور یہاں ایک مسئلہ پر ہزار ورق لکھ گئے۔

---

[1] مکان عمرتی الخ یعنی اس عمرہ کی جگہ جس کا میں نے ارادہ کیا تھا، اس سے ظاہر ہوا کہ پہلا عمرہ نہیں ہوا اور اب اس کی جگہ قضا کر رہی ہیں۔

[2] علامہ نوویؒ نے باب بیانِ وجوہ الاحرام کے تحت لکھا:۔ حضورِ اکرم علیہ السلام کے حج (حجۃ الوداع) کے بارے میں صحابہؓ سے مختلف روایات (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ نَقْضِ الْمَرْاَةِ شَعْرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيْضِ

(غسلِ حیض کے وقت عورت کا اپنے بالوں کو کھولنا)

(۳۰۸) حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ اِسْمٰعِيلَ قَالَ ثَنَا اَبُوْ اُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مُوَافِيْنَ لِهِلَالِ ذِى الْحِجَّةِ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ اَحَبَّ اَنْ يُّهِلَّ بِعُمْرَةٍ فَلْيُهِلَّ فَاِنِّىْ لَوْلَا اِنِّىْ اَهْدَيْتُ لَاَ هْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ فَاَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِعُمْرَةٍ وَّ اَهَلَّ بَعْضُهُمْ بِحَجٍّ وَّ كُنْتُ اَنَا مِمَّنْ اَهَلَّ بِعُمْرَةٍ فَاَدْرَكَنِىْ يَوْمُ عَرَفَةَ وَ اَنَا حَائِضٌ فَشَكَوْتُ اِلَى النَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ دَعِىْ عُمْرَتَكِ وَ انْقُضِىْ رَاْسَكِ وَامْتَشِطِىْ وَاَهِلِّىْ بِحَجٍّ فَفَعَلْتُ حَتّٰى اِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْحَصْبَةِ اَرْسَلَ مَعِىْ اَخِىْ عَبْدَالرَّحْمٰنِ بْنَ اَبِىْ بَكْرٍ فَخَرَجْتُ اِلَى التَّنْعِيْمِ فَاَهْلَلْتُ بِعُمْرَةٍ مَّكَانَ عُمْرَتِىْ قَالَ هِشَامٌ وَّلَمْ يَكُنْ فِىْ شَىْءٍ مِّنْ ذٰلِكَ هَدْىٌ وَّلَا صَوْمٌ وَّلَا صَدَقَةٌ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ذی الحجہ کا چاند دیکھتے ہی نکل پڑے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس کا دل عمرہ کے احرام کو چاہے تو اسے باندھ لینا چاہئے کیونکہ اگر میں ہدی ساتھ نہ لاتا تو عمرہ کا احرام باندھتا تو اس پر بعض صحابہؓ نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، میں بھی ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، لیکن میں نے یوم عرفہ تک حیض کی حالت میں گذارا، میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق عرض کی تو آپؐ نے فرمایا عمرہ چھوڑ دو اور اپنا سر کھول لو اور کنگھا کر لو اور حج کا احرام باندھ لو۔ میں نے ایسا ہی کیا یہاں تک کہ جب حصبہ کی رات آئی تو آں حضور ﷺ نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو بھیجا، میں تنعیم گئی اور وہاں سے اپنے عمرہ کے بدلہ دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ ہشام نے کہا کہ ان میں سے کسی بات کی وجہ سے بھی نہ ہدی واجب ہوئی، نہ روزہ نہ صدقہ۔

تشریح: اس حدیث کا مضمون بھی مثلِ سابق ہے البتہ قولِ ہشام "ولم یکن فی شئ من ذلک ھدی ولا صوم ولا صدقة" کا مقصد زیر بحث ہوا ہے، محقق عینی نے لکھا: بظاہر اس قول میں اشکال ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ اگر قارن تھیں تو ان کے ذمہ قران کی ہدی تھی، جس کو تمام علماء واجب کہتے ہیں سواء داؤد کے اگر متمتع تھیں تب بھی ایسا ہی ہے لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ نہ قارن تھیں نہ متمتعہ، بلکہ حج کا احرام باندھا تھا پھر اس کو فسخ کر کے عمرہ کا ارادہ فرمایا، حیض آ جانے کی وجہ سے جب یہ بھی نہ ہو سکا تو پھر حج ہی کا ارادہ فرما لیا اور اس کو مکمل کرنے کے بعد نئے سرے سے عمرہ کیا، جیسا کہ قاضی عیاض نے تحقیق کی ہے، اگرچہ اس تحقیق کے خلاف حضرت عائشہؓ کا یہ جملہ ہوگا کہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) منقول ہیں، بخاری و مسلم میں بھی کسی روایت سے قران کسی سے تمتع اور کسی سے افراد ظاہر ہوتا ہے اور طریق جمع روایات یوں ہے کہ اولاً تو آپ منفرد تھے پھر قارن ہو گئے، جس نے افراد کی روایت کی اس نے اصل کا خیال کیا جس نے آخری بات پر اعتماد کیا اس نے قران کی روایت کی اور جس نے تمتع کی روایت کی اس نے تمتع لغوی مراد لیا، علامہ ابن حزم ظاہری نے حجۃ الوداع کے بارے میں اپنی مستقل تصنیف میں حضورؐ کے قارن ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور باقی سب روایات میں تاویل کی ہے، اگر کہا جائے کہ حضور اکرم ﷺ کے حج سے متعلق صحابہؓ میں اختلاف کیونکر ہو گیا جبکہ آپ نے صرف ایک ہی حج فرمایا (یعنی بعد ہجرت اور قبل ہجرت بعد نبوت بھی صرف) ایک ہی کیا ہے، اور ہر صحابی اپنا مشاہدہ ایک ہی واقعہ کے متعلق مختلف بیان کرتا ہے، اس کا جواب قاضی عیاضؒ نے اس طرح دیا کہ ان سب احادیث مرویہ میں بہت کچھ کلام و بحث ہوئی ہے، ان میں سے بعض حضرات کا کلام بہت خوب اور انصاف سے ہوا ہے، بعض نے بحث میں کوتاہی کی اور تکلف سے کام لیا، بعض نے ضرورت سے زیادہ طوالت اختیار کی تو دوسروں نے حد سے زیادہ اختصار سے کام لیا، اور سب سے زیادہ وسعت و تفصیل کے ساتھ امام ابو جعفر طحاوی حنفیؒ نے کلام کیا ہے کہ انہوں نے اس بارے میں ایک ہزار ورق سے زیادہ لکھے ہیں، ان کے ساتھ اس مسئلہ میں ابو جعفر طبری نے بھی کلام کیا ہے پھر ابو عبداللہ بن ابی صفرہ نے پھر مہلب و قاضی ابو عبداللہ بن المرابط و قاضی ابوالحسن بن القصار بغدادی و حافظ ابو عمر بن عبدالبر وغیرہ نے بھی کلام کیا ہے۔ الخ (نووی ص ۳۸۶/۱)

یہ وسعتِ علم طحاوی کی شہادت قاضی عیاض مالکیؒ سے اور اس کی نقل امام نووی شافعیؒ سے نہایت اہم ہے فلا تنسہ و تشکر (مؤلف)

نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، یا میں نے بجز عمرہ کے دوسری چیز کا احرام نہیں کیا تھا۔

اشکال مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہشام کو وہ بات نہ پہنچی ہوگی اس لئے اپنے علم کے مطابق نفی کردی جس سے نفسِ واقعہ کی نفی لازم نہیں آتی اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم علیہ السلام نے دم دینے کا حکم نہیں فرمایا تھا، بلکہ حضرت عائشہ کی جگہ خود ہی ان کی طرف سے نیت کر کے قربانی کردی تھی، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اسی طرح ہے بھی کہ حضورؐ نے حضرت عائشہؓ کی طرف سے گائے کی قربانی بطور ہدی کی تھی قاضی عیاض نے کہا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حج افراد تھا، تمتع و قران نہ تھا کیونکہ ان دونوں میں باجماع علماء دم واجب ہے (عمدہ ص ۲/۱۲۰)

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر حاشیہ بخاری ص ۴۲۶ کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا، اس میں ایک جواب تو یہی ہے کہ ہشام کی نفی اپنے علم و روایت کے لحاظ سے ہے، دوسرا جواب نووی نے کرمانی سے نقل کیا ہے کہ نفی بلحاظ ارتکاب جنایت ہے، کہ حضرت عائشہؓ کے ذمہ کوئی دم جنایت لازم نہیں آیا، جو قصورِ جنایت کی وجہ سے ہوا کرتا ہے اور حیض کا آ جانا عذر سماوی تھا لہذا جو وہ ہدی جنایت میں فعلِ اختیاری کے سبب لازم ہوا کرتی ہے وہ نہ تھی لفظ صدقہ سے بھی اسی کی تاکید ہوتی ہے کیونکہ قران میں تو ہدی یا صوم ہی کا لزوم ہوتا ہے، صدقہ کا وجوب جنایت میں ہوا کرتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکرِ خیر

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: حضرت الاستاذ شیخ الہندؒ اور میں گنگوہ جا رہے تھے فرمانے لگے کہ اس کی (یعنی قول ہشام لـم یـکن هدی الخ کی) کیا مراد ہے؟ میں نے کہا کہ حضرت ہدی تو وہ ہے جو اس طرف سے گھر سے یا راستہ سے ساتھ کی جائے اور یہ تو مکہ معظمہ ہی میں حضرت عائشہؓ کیلئے حضور علیہ السلام نے خریدی تھی، یہ جواب سن کر حضرت خاموش ہو گئے اور چہرہ پر مسرت کے آثار ظاہر ہوئے مجھے یاد ہے کہ اس وقت سفر میں حضرت داہنی طرف بیٹھے ہوئے تھے اور میں بائیں طرف، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہدیہ وہ ہے جو باہر سے لائے، میں جب باہر سے گھر جاتا ہوں تو بچوں کیلئے کچھ نہ کچھ ضرور لے جاتا ہوں، اگر نہ ہو سکے تو دیوبند ہی سے خرید کر لے جاتا ہوں لیکن بتلاتا نہیں کہ پھر اس کی قدر نہ ہوگی، نیز فرمایا کہ میں بچوں کے کھانے میں توسع کرتا ہوں، اس لئے کہ اگر ہم ان کو اب تحقیقات میں رکھیں (یعنی پیسہ بچانے کا فلسفہ، گرانی کا عذر یا بچوں کی عادت خراب ہونا وغیرہ) اور بعد کو ہمارے ان کی قسمت میں نہ ہو تو وہ بالکل ہی محروم رہیں گے۔

غرض ہدی (مصطلح) وہی ہے جو باہر سے لائے (اور اسی کی نفی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے ساتھ مدینہ طیبہ یا راستہ سے نہ لائی تھیں ان کی طرف سے ذبح ہونے کی نفی نہیں ہے۔) پھر توسع ہوا کہ ہر قربانی کو اور پھر ہر اس جانور کو کہنے لگے اور حدیث میں جو ہے کہ حضورؐ نے اپنی ازواج کی طرف سے بقرہ ذبح کی، تو متبادر یہی ہے کہ وہ دماءِ حج سے تھی لہٰذا اس کو عید کی قربانی پر محمول نہیں کریں گے اور تضحیہ سے تعبیر اس لئے ہوئی ہے کہ زمانہ اضحیہ کا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ قَوْلِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ

(اللہ عزوجل کا قول ہے مخلقۃ وغیر مخلقۃ (کامل الخلقت اور ناقص الخلقت)

(۳۰۹) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِيْ بَكْرٍ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اِنَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى وَكَّلَ بِالرَّحِمِ مَلَكًا يَقُوْلُ يَارَبِّ نُطْفَةٌ يَا رَبِّ عَلَقَةٌ يَارَبِّ مُضْغَةٌ فَاِذَا اَرَادَ اللّٰهُ اَنْ يَقْضِيَ خَلْقَهٗ قَالَ اَذَكَرٌ اَمْ اُنْثٰى شَقِيٌّ اَمْ سَعِيْدٌ فَمَا الرِّزْقُ وَمَا الْاَجَلُ فَيُكْتَبُ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ

ترجمہ: حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:۔ رحمِ مادر میں اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ متعین کر دیتا ہے، فرشتہ کہتا ہے اے رب نطفہ ہے، اے رب علقہ ہو گیا، اے رب مضغہ ہو گیا، پھر جب خدا چاہتا ہے کہ اس کی خلقت پوری کر دے تو کہتا ہے کہ مذکر ہے یا مؤنث۔ بدبخت ہے یا نیک بخت۔ روزی کتنی مقدر ہے اور عمر کتنی، فرمایا، پس ماں کے پیٹ ہی میں یہ تمام باتیں فرشتہ لکھتا ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ کا مطلب جیسا کہ علامہ محدث ابن بطال وغیرہ نے سمجھا یہ ہے کہ حالتِ حمل میں حیض نہ آنے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، اور یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہؒ وغیرہ کا ہے، حافظ نے لکھا:۔ ترجمۃ الباب سے حدیث الباب کی مناسبت اس طرح ہے کہ حدیث مذکور سے آیتِ قرآنی کی تفسیر ہو رہی ہے اور اس سے زیادہ وضاحت روایتِ طبری[1] سے ہوتی ہے۔

کہ جب نطفہ رحمِ مادر میں گرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو مامور فرماتے ہیں وہ عرض کرتا ہے کہ بارِالٰہا! یہ مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ اگر ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو رحم اس کو خون کی صورت میں پھینک دیتا ہے اگر مخلقہ فرمایا؟ تو سوال کرتا ہے کہ یہ نطفہ کیسا ہوگا الخ اس حدیث کی سند صحیح ہے اور وہ لفظاً موقوف وحکماً مرفوع ہے۔ (فتح الباری ص ۱/۲۸۷)

بحث ونظر: حافظ نے یہ بھی تصریح کی کہ ابن بطال[2] مالکی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض اس حدیث کو ابواب حیض میں لانے سے ان حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آ سکتا اور یہ مذہب کوفیین و امام احمد، ابوثور، ابن المنذر اور ایک جماعت کا ہے، قدیم مذہب امام شافعی کا بھی یہی تھا، جدید یہ ہے کہ حاملہ کو حیض آ سکتا ہے، اسحٰق کا بھی یہی قول ہے امام مالک سے دونوں روایات ہیں، حافظ نے اس کے بعد لکھا کہ حدیثِ مذکور سے عدمِ اتیانِ حیض کا استدلال محلِ نظر ہے اس لئے کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ حاملہ کے رحم سے خارج ہونے والی چیز سقط یا ناتمام بچہ ہوتی ہے، جس کی شکل وصورت نہیں بنتی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حمل والی عورت کے رحم سے حالتِ حمل میں اگر خون نکلے گا تو وہ حیض نہیں ہوگا، اور دوسرے حضرات نے جو یہ دعویٰ کیا کہ وہ نکلنے والا خون بچہ سے

---

[1] روح المعانی ص ۱۷/۱۱۶ (منیریہ) میں یہی حدیث حکیم ترمذی کی نوادرالاصول سے اور ابن جریر و ابن ابی حاتم سے نقل ہوئی ہے اس میں مزید تفصیل ہے کہ جب نطفہ رحم میں استقرار کرتا ہے تو اس کے متعلق ارحام پر مقرر فرشتہ دریافت کرتا ہے، یارب! مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ پس اگر ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو اس میں جان نہیں پڑتی اور رحم اس کو خون کی طرف پھینک دیتا ہے اور اگر مخلقہ ہو تو فرشتہ عرض کرتا ہے یارب! یہ نر ہے یا مادہ، شقی ہے یا سعید، عمر کتنی ہے؟ کہاں کہاں پھرے گا، کتنا رزق ہے، کس زمین میں مرے گا؟

یہ حدیث بحکم مرفوع ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ سب بنی آدم اسی نطفہ کی جنس سے پیدا ہوتے ہیں، جو مکمل وتام بھی ہوتا ہے اور ناقص وساقط بھی ہوتا ہے اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ نطفہ تامہ سے بھی پیدا ہوئے ہیں اور نطفۂ ناقصہ سے بھی، کیونکہ ظاہر ہے نطفۂ ناقصہ وساقطہ سے پیدائش نہیں ہو سکتی، یہ سب تفصیل حق تعالیٰ نے اپنی عظیم قدرت ظاہر کرنے کو بیان فرمائی ہے۔ الخ

[2] حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ابن بطال مالکی المذہب اور متقدم شارح بخاری ہیں ان کی شرح کے اہم فوائد میں سے یہ ہے کہ جب وہ کسی مذہب کا ذکر کرتے ہیں تو ان تمام صحابہ وتابعین کے نام بھی ذکر کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں۔

ترشح ہوایااس کی غذا کا فضلہ ہے یا کسی بیماری کی وجہ سے فاسد خون نکلا ہےتو اس دعوے کے ثبوت میں دلیل ہونی چاہئے اور جو کچھ خبر واثر اس بارے میں وارد ہوا ہے وہ دعوائے مذکور کیلئے مثبت نہیں ہے کیونکہ ایسا خون بھی دمِ حیض ہی کی صفات کا حامل ہے اوراس زمانہ میں اس کے آنے کا امکان بھی ہے لہٰذا اس کو دمِ حیض ہی کا حکم دینا چاہئے اور جو اس کے خلاف دعوے کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

پھر حافظ نے لکھا کہ ان حضرات کی سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ استبراءِ رحم امہ کا اعتبار حیض سے کیا گیا ہے کہ اس سے رحم کا حمل سے خالی ہو جانا متحقق و یقینی ہو جاتا ہے، پس اگر حاملہ کو بھی خونِ حیض آسکتا تو حیض سے براءت والی بات بے سود ہوتی، اور ابن المنیر نے اس کے دمِ حیض نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ حاملہ کے رحم پر فرشتہ مقرر ہوتا ہے اور فرشتے گندی جگہ نہیں رہتے (لہٰذا رحم کو خونِ حیض کی گندگی سے پاک وصاف ہونا چاہئے۔)

اس کا جواب یہ ہے کہ فرشتے کے اس جگہ مقرر ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ رحم کے اندر داخل ہو جہاں خونِ حیض کے وجود وعدم سے بحث کی جارہی ہے، پھر یہ اعتراض والزام تو دونوں طرف لگتا ہے، کیونکہ خون تو جو بھی ہو حیض کا ہو یا دوسرا سب ہی نجس ہے۔ واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱/۲۸۷)

واضح ہو کہ حافظ نے یہاں سب سے قوی دلیل کا کوئی جواب نہیں دیا، صرف ابن المنیر کا جواب دے کر بحث ختم کر دی۔

محقق عینی کی تحقیق وجواب

فرمایا:۔ امام بخاری کی غرض یہاں اس باب سے اسی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا کیونکہ رحم میں بچہ کا محفوظ ہونا خروجِ دمِ حیض سے مانع ہے اور یہ بھی تحقیق ہوئی ہے کہ دمِ حیض جنین کی غذا بنتا ہے، یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے سب اصحاب، امام احمد، ابوثور، ابن المنذر، محدث اوزاعی، سفیان ثوری، ابوعبید، عطاء، حسن بصری، سعید بن المسیب، محمد بن المنکدر، جابر بن زید، علامہ شعبی مکحول، امام زہری، حکم، حماد، اور امام شافعی کا ایک قولِ قدیم ہے، قولِ جدید یہ ہے کہ حالتِ حمل میں بھی حیض آسکتا ہے، یہی قول اسحٰق کا ہے، امام مالک سے دو روایت ہیں، اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر آخرِ حمل میں خون آئے تو وہ حیض نہیں ہے، داؤدی نے کہا کہ احتیاط اس میں ہے کہ حالتِ حمل میں خون آجائے تو عورت نماز پڑھے اور روزہ بھی رکھے پھر روزہ کی قضا بھی کرے لیکن شوہر اس کے پاس نہ آئے، محقق عینی نے اس طرح حافظ سے زیادہ تفصیلِ مذاہب کرنے کے بعد ابن بطال کی رائے ذکر کی، پھر حافظ کا چیلنج قبول کرتے ہوئے لکھا کہ ہمارے پاس استدلال میں بہت سی احادیث وآثار ہیں اور ان کو تفصیل سے ذکر کیا، پھر ابن المنیر کے استدلال پر جو دو اعتراض حافظ نے کئے ہیں ان کا بھی جواب دیا کہ اگر رحم کے اندر داخل ہونا لازم وضروری نہیں تو عدمِ دخول وحلول کا فیصلہ بھی ضروری قطعی نہیں ہے اور خون جب تک اندر رہتا ہے اس کو نجس نہیں کہہ سکتے، ورنہ کوئی بھی طاہر نہیں پایا جائے گا کیونکہ نجاست سب کے اندر موجود ہوتی ہے۔ (عمدہ ص ۲/۱۲۱)

حافظ کی تحقیق محل نظر

حافظ نے لکھا کہ باب مخلقۃ وغیر مخلقۃ کی روایت ہمیں بالاضافہ پہنچی ہے یعنی بابِ تفسیر قولہ تعالیٰ مخلقة وغیر مخلقة اور حدیث الباب میں آیتِ قرآنی[1] کی وضاحت وتفسیر ہو رہی ہے، (فتح الباری ص ۱/۲۸۷)

---

[1] حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی غالباً حافظ کے ہی اتباع میں لکھا کہ غرضِ بخاری قرآنِ مجید کے لفظ مخلقه وغیر مخلقه کی تفسیر کرنا اور اس کو کتاب الحیض میں لانا ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے ہے (شرح تراجم ابواب البخاری ص ۱۹)

جیسا کہ ہم نے مقدمۂ کتاب میں لکھا تھا، ہمارے ان حضرات اکابر کے سامنے فتح الباری رہ ہے، اسی لئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

محقق عینی نے لکھا:۔ حافظ اگر یہ بھی بتا دیتے تو اچھا تھا کہ یہ اضافت والی روایت خود امام بخاری سے ہے یا ان کے تلمیذ فربری سے؟ اور یہ حدیث اس آیت کی تفسیر بن کیسے سکتی ہے جبکہ متنِ حدیث الباب میں نہ مخلقہ کا ذکر ہے نہ غیر مخلقہ کا البتہ اس میں مضغہ کا ذکر ہے، جو مخلقہ وغیر مخلقہ ہوسکتا ہے (عمدہ ص ۲/۱۲۱)

اس کے علاوہ حافظ کی تحقیق پر یہ اعتراض تو رہے گا ہی کہ یہاں کتاب الحیض میں تفسیری باب لانے کا کیا موقع تھا اور کتاب الحیض سے اس باب کی مناسبت کیا ہوتی؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

اسی کے مثل ومناسب پہلے ایک ترجمہ "باب من سمی النفاس حیضا" گذر چکا ہے اور وہاں میں نے بتلایا تھا کہ امام بخاری کا مقصد بیانِ لغت نہیں بلکہ بیانِ حکم ہے کہ حیض ونفاس دونوں ایک ہی دم ہیں، جو غیر ایامِ حمل میں آئے وہ حیض ہے اور جو حاملہ سے بعد وضعِ حمل آئے۔ وہ نفاس ہے۔

یہاں میرے نزدیک امام بخاریؒ کا مقصد یہ نہیں کہ صراحۃً حاملہ کے حیض آنے نہ آنے کو ثابت کریں بلکہ صرف اشارہ کرنا ہے اس طرف نطفہ علقہ اور علقہ مضغہ بنتا رہتا ہے اور ان سے ولد تیار ہوتا ہے، پھر اس کے بعد خونِ حیض کا اس میں صرف ہونا بھی ثابت ولازم آجائے گا۔ واللہ اعلم۔

اظہارِ قدرتِ خداوندی

حضرتؒ نے فرمایا:۔ قدرتِ خداوندی یہ ہے کہ اگر نطفہ کا ولد ہونا مقدر ہوتا ہے تو خونِ رحم میں محبوس ہوتا ہے، پھر وہ تربیتِ ولد میں صرف ہوتا ہے، اور اگر مقدر نہیں ہوتا تو خون ہی خارج ہو جاتا ہے اور جس طرح مشینوں پر عقلمند ودانش ور لوگ مقرر ہوتے ہیں ان کی حفاظت ونگرانی میں چیزیں تیار ہوتی ہیں، صرف کلیں اور مشینیں چیزوں کو نہیں بناتیں اور نہ ہر شخص ان میں کام کرسکتا ہے، بعینہ یہی حال کارخانۂ خداوندی کا ہے کہ جب ولد مقدر ہوتا ہے تو ذوی العقول فرشتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مقرر ہو جاتے ہیں، وہ تربیتِ ولد میں مشغول رہتے ہیں اور مختلف اطوار میں نگرانی کرتے ہیں، اول نطفہ ہوتا ہے چالیس دن برابر اسی طرح رہتا ہے پھر علقہ بن جاتا ہے، یعنی خون کا بستہ ٹکڑا، چالیس دن اس پر بھی گذرتے ہیں، تو مضغہ بن جاتا ہے، چالیس دن اسی حالت پر رہ کر پھر صورتِ ولد تیار ہوتی ہے، غرض تین چلّے (چار ماہ) کے بعد صورت بنتی ہے اور اس میں نفخ روح ہوتا ہے، یہ تمام حالات وکیفیات فرشتہ کی نگرانی میں انجام پاتی ہیں۔

فرشتوں کا وجود: ان کا وجود جس طرح ہماری شریعت میں مانا جاتا ہے انبیاءِ سابقین علیہم السلام کے یہاں بھی مانا جاتا تھا، ممسوخ الفطرت باطل پرستوں نے ان کی جگہ عقول بنالیں، اور اس زمانہ میں بھی بعض نام کے مولویوں نے مسلماتِ شرعیہ میں شکوک ڈال دیئے ہیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نے تو بستان المحدثین میں عینی اور ان کی حدیثی خدماتِ جلیلہ عمدۃ القاری شرح البخاری ونخب الافکار فی شرح معانی الآثار ومبانی الاخبار فی شرح معانی الآثار وغیرہ کا ذکر بھی نہیں کیا، اسی طرح عجالۂ نافعہ میں بھی ان کا ذکر نہیں ہے، اور شارح عجالہ مولانا عبدالحلیم چشتی نے بھی مشاہیر فقہاء ومحدثین کے زمرہ میں ان کا ذکر نہیں کیا، جبکہ حافظ ابن حجر (تلمیذ عینی) کا ذکر کئی جگہ ہے، ابھی کچھ اوپر ہم نے بحث قاضی عیاض کا قول نووی شرح مسلم سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے صرف حجۃ الوداع کے سلسلہ میں حدیثی تحقیقات کا ذخیرہ محدث شہیر امام طحاوی نے ایک ہزار ورق سے زیادہ میں جمع وتالیف کیا، اور یہ حافظ عینی ان کی کتابوں کے شارح اعظم ہیں اور یہ تو ناظرین انوارالباری بھی برابر اندازہ لگا رہے ہیں کہ حافظ ابن حجر اور عینی کی تحقیقات میں کتنا بڑا فرق ہے اگر اس پر بھی ابھی تک محقق عینی کے شایانِ شان ان کا صحیح تعارف "اپ ٹو ڈیٹ" تالیفات میں نہیں کرایا جاتا تو یہ بات تحقیقی تالیفی شان سے بہت زیادہ بعید ہے فوائد جامعہ ص ۴۴۱ میں ایک عبارت حضرت شاہ صاحب کی طرف منسوب ہوئی ہے کہ ابن حجر ناقل محض تھے وغیرہ، بظاہر اس کی نقل وانتساب میں کچھ تسامح ہوا ہے کیونکہ ہم نے حضرتؒ سے ان کی محققانہ حدیثی شان کے بارے میں اقوال سنے ہیں، گو اس شان میں ان کے استاذ حافظ عینی بدرجہا بلند وبرتر ضرور ہیں، البتہ حافظ کی متعصبانہ روش کے بارے میں جو کچھ حضرات محدثین نے لکھا اور فوائد ص ۴۴۲ میں بھی کچھ ذکر ہے۔
بعض مواقع میں ان کا بہت سی روایات سے صرف نظر کرنا والعرف ۱/۳۳۶) وہ سب بالکل صحیح ودرست ہے، واللہ اعلم، عفا اللہ عنہ وعنا اجمعین

جب کوئی بات ان کی عقل میں نہ آئی تو خواہ مخواہ نص کی تاویلیں کرنے لگے، چنانچہ مولوی محمد حسن امروہوی نے اپنی ایک تفسیرِ قرآن بنائی، جس میں بہت سی ضلالات اور امورِ دینیہ کا انکار وخلافِ شریعت تاویلات ہیں، اس تفسیر سے سرسید احمد خاں اور قادیانی متنبّی نے بھی مدد لی ہے، زیرِ بحث مسئلہ میں لکھا کہ طبّ میں ثابت ہے چار ماہ پر نفخِ روح نہیں ہوتا، اور حدیثِ نبویؐ میں اس مدت پر نفخِ روح ہونے کے تصریح ہے لہٰذا اس حدیث کی تاویل کی جائے، ورنہ اس کی تکذیب ہوجائے گی یہ لکھا پڑھا شخص بہک گیا، حالانکہ خود طبّ میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ چار ماہ پر نفخِ روح ہوجاتا ہے دیکھو تذکرہ داؤدانطا کی[1] (۲/۱۳۰)

لہٰذا اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسی وجہ سے شریعت میں حسب فرمانِ خداوندی "**والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا**" عدتِ وفات چار ماہ رکھی گئی ہے۔ کہ اس زمانہ میں صریح دلیل نفخِ روح و عدمِ نفخ سے حمل کا ہونا یا نہ ہونا معلوم ہوجائے گا، پھر دس یوم شافعیہ کے نزدیک اس لئے زائد کئے گئے تاکہ تحقیقِ حال کے لئے وقت مل جائے اور حنفیہ اس کو اپنا قرینہ بتاتے ہیں کہ دس دن اکثر مدتِ حیض ہے گویا اکثر ایامِ حیض کا وقت گذار کر عدت سے نکلنے کا حکم دیا گیا، اس سے مذہبِ حنفیہ کی تقویت کا اشارہ نکلتا ہے۔

انواعِ تقدیر: رحمِ مادر میں بچہ کیلئے تقدیری امور کے ذکر پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تقدیرِ خداوندی کی بہت سی انواع ہیں جن میں بعض ازلی (وقدیم) ہیں اور بعض بعد کی اور محدث ہیں، ان ہی میں سے وہ ہے جو پیدائشِ عالم سے پچاس ہزار سال قبل لکھی گئی (حدیث مسلم) اور وہ بھی جو سالانہ لیلۃ البراءۃ میں لکھی جاتی ہے اور یہ بھی جو رحمِ مادر میں ہر بچہ کیلئے لکھی جاتی ہے" (بخاری حدیث الباب)

شیخ اکبرؒ نے فرمایا کہ جب آسمانِ دنیا سے کوئی حکم اترتا ہے تو اس کا ظہور ایک سال کے بعد دنیا میں ہوتا ہے۔ حافظ ابنِ قیمؒ نے شفاءالعلیل میں مراتبِ تقدیر حسبِ ذیل لکھے ہیں:۔

(۱) زمین وآسمان کی پیدائش سے پچاس ہزار سال قبل لکھا گیا۔

(۲) زمین وآسمان کی پیدائش کے بعد ذریتِ بنی آدم کی پیدائش سے قبل جس کا ثبوت حدیث میثاق سے ہے لکھا گیا

(۳) شکمِ مادر میں (۴) سالانہ شب قدر میں (۵) روزانہ جس کا ثبوت **کل یوم هو فی شان** سے ہے کہ کسی کو پست کرنا، کسی کو بلند، ان میں سے ہر مرتبہ پہلے مرتبہ کی صرف ایک تفصیل ہے (ازلی کو ملا کر یہ سب چھ انواع ومراتب تقدیر کے ہوجاتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فائدہ: قَدَرَ وقَدَرُ دونوں لغت ہیں قدرت الشیئ سے جبکہ اس چیز کی مقدار کا احاطہ کرلیا جائے، اللہ تعالیٰ کے علمِ محیط میں ایجادِ اشیاء سے قبل

---

[1] طبیبِ شہیر علامہ انطاکی نے لکھا:۔ ۷۵ دن کے بعد جنین میں قوتِ غاذیہ ظاہر ہوتی ہے بلکہ قوتِ نامیہ طبیعیہ بھی اور اس وقت وہ ایک سو دن تک نبات جیسا ہوجاتا ہے، پھر وہ ۱۲۰ دن تک حیوانِ نائم جیسا ہوجاتا ہے اس کے بعد اس میں روحِ حقیقی آجاتی ہے اور اس فلسفہ کے اختلاف کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی، جنھوں نے ستر دن پر ہی نفخِ روح مان لیا ہے کیونکہ انہوں نے روحِ طبیعی کو بھی شمار کیا ہے جو نبات کو حاصل ہوتی ہے اور حضور علیہ السلام نے روح سے مراد وہ لی ہے جو انسانیت کے ساتھ خاص ہے، اسی لئے فرمایا کہ تمہاری پیدائش بطنِ ام بھی پہلے چالیس دن بطور نطفہ ہوتی ہے، پھر اتنے ہی دن تک بطور علقہ اور اتنے ہی دن بہ صورتِ مضغہ ہو کر نفخِ روح ہوتا ہے الخ (تذکرہ)

مصباح الحکمت ص ۴۴۱ میں ہے چار مہینے کے بعد جنین کا طول قریباً چھ انچ وزن دو ڈھائی چھٹانک ہوتا ہے، عضلات بن جاتے ہیں، نر و مادہ کی بخوبی تمیز ہوسکتی ہے اس وقت بچہ حرکت کرتا ہے۔

بعض کتب طب مثلاً فن الولادت میں جو لکھا ہے کہ جنین کی حرکت عموماً ساڑھے چار مہینے پر ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوس اس وقت ہوتی ہے، یہ نہیں کہ اس کی ابتداء اسی وقت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی وجہ بھی ساتھ لکھی ہے کہ حرکت اس وقت تک محسوس نہیں ہوتی جب تک کہ رحم بڑھ کر پیٹ کی دیوار سے نہ لگ جائے اور حمل کے ابتدائی مہینوں میں بچہ سیال امینوس میں تیرتا رہتا ہے اور وہ پانی مقدار میں زیادہ ہوتا ہے اس لئے بچہ کو رحم کی دیوار سے لگنے نہیں دیتا یعنی اول تو پانی میں تیرنے کی وجہ سے پھر رحم کے پیٹ کی دیوار سے نہ لگنے کے سبب سے اس کی حرکت شروع میں محسوس نہیں ہوا کرتی، غرض نفی نفسِ حرکت یا نفخِ روح کی نہیں بلکہ احساس کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

ہی چونکہ ان سب کی مقادیر موجود تھیں اور اسی علم کے مطابق ایجاد کا ظہور ہوا، اس لئے اس کو قدر الٰہی کہا گیا، پس ہر پیدا ہونے والی حادث و نئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم قدرت وارادہ کے تحت دنیا میں آتی ہے، یہی براہین قطعیہ کے ذریعہ دین کی معلوماتِ ضروریہ میں سے ہے اور اسی پر سلف صحابہ و تابعین تھے، تا آنکہ اواخرِ زمانۂ صحابہ میں قدریہ فرقہ ظاہر ہوا، اور پھر ان کی ضد جبریہ فرقہ ہوا علم الکلام میں ان فرقوں کا پورا حال ہے اور جبر وقدر کی بحث بھی مسئلہ تقدیر سے متعلق سیر حاصل بحث ہم اپنے موقع پر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست اس کیلئے حضرت العلامہ مولانا محمد بدر عالم صاحبؒ کی کتاب ترجمان السنہ جلد سوم مطالعہ کی جائے۔

بَابٌ كَيْفَ تُهِلُّ الْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَ الْعُمْرَةِ؟

(حائضہ حج اور عمرہ کا احرام کس طرح باندھے؟)

(۳۱۰) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَمِنَّا مَنْ اَهَلَّ بِعُمْرَةٍ وَّمِنَّا مَنْ اَهَلَّ بِحَجٍّ فَقَدِمْنَا مَكَّةَ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ اَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَّلَمْ يُهْدِ فَلْيَحْلِلْ وَ مَنْ اَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَّ اَهْدٰى فَلَا يَحِلُّ حَتّٰى يَحِلَّ بِنَحْرِ هَدْيِهٖ وَمَنْ اَهَلَّ بِحَجٍّ فَلْيُتِمَّ حَجَّهٗ قَالَتْ فَحِضْتُ فَلَمْ اَزَلْ حَائِضًا حَتّٰى كَانَ يَوْمُ عَرَفَةَ وَلَمْ اُهْلِلْ اِلَّا بِعُمْرَةٍ فَاَمَرَنِيَ النَّبِيُّ ﷺ اَنْ اَنْقُضَ رَاْسِيْ وَاَمْتَشِطَ وَاُهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اَتْرُكَ الْعُمْرَةَ فَفَعَلْتُ ذٰلِكَ حَتّٰى قَضَيْتُ حَجَّتِيْ فَبَعَثَ مَعِيْ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ اَبِيْ بَكْرٍ فَاَمَرَنِيْ اَنْ اَعْتَمِرَ مَكَانَ عُمْرَتِيْ مِنَ التَّنْعِيْمِ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع کیلئے نکلے ہم میں بعض نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، پھر ہم مکہ آئے اور آں حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور ہدی ساتھ نہ لایا ہو تو وہ حلال ہو جائے، اور جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور ہدی بھی ساتھ لایا ہو، تو وہ ہدی کی قربانی سے پہلے حلال نہ ہوگا اور جس نے حج کا احرام باندھا ہو تو اسے حج پورا کرنا چاہئے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں حائضہ ہوگئی اور عرفہ کے دن تک برابر حائضہ رہی، میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا پس مجھے نبی کریم ﷺ نے حکم دیا کہ میں اپنا سر کھول لوں، کنگھا کرلوں اور حج کا احرام باندھ لوں اور عمرہ کو چھوڑ دوں، میں نے ایسا ہی کیا اور اپنا حج پورا کرلیا، پھر میرے ساتھ آں حضور ﷺ نے عبدالرحمٰن بن ابی بکر کو بھیجا اور مجھ سے کہا کہ میں اپنے چھوٹے ہوئے عمرہ کے عوض تنعیم سے دوسرا عمرہ کر دوں۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ حیض ونفاس والی عورتیں احرام باندھ سکتی ہیں اور احرام کے وقت ان کا غسل بطور استحباب نظافت وصفائی کیلئے ہوگا، طہارت کیلئے نہیں، کیونکہ انقطاعِ دمِ حیض ونفاس سے قبل طہارت کا حصول ممکن ہی نہیں، یہی مذہب امام اعظم، امام شافعی، و امام مالکؒ کا ہے حسن اور اہل ظاہر اس کو واجب کہتے ہیں، پھر یہ دونوں بجز طواف وسعی کے تمام افعال حج ادا کرسکتی ہیں، کیونکہ طواف کیلئے طہارت شرط ہے اور سعی کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ طواف کے بعد ہو، پس اگر طواف کے بعد حیض آجائے تو سعی کرسکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سعی کیلئے طہارت شرط نہیں ہے، جمہور کا مذہب یہی ہے، البتہ حسن سے منقول ہے کہ سعی کیلئے بھی طہارت شرط ہے، نیز جمہور کے نزدیک طواف کا سعی سے پہلے ہونا بھی شرط نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک شرط ہے (انوار المحمود ص ۵۲۰)

بحث ونظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حضرت عائشہؓ کے ارشاد **ومنا من اھل بحج** اور ارشاد نبوی **و من اھل بحج فلیتم حجه** سے واضح ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ حج کرنے والوں میں قارن ومتمتع کے علاوہ مفرد بھی تھے، اگرچہ اس سال آپ نے اپنی موجودگی میں فسخ حج الی العمرۃ کی بھی اجازت دی تھی تاکہ عام طور سے سب کو معلوم ہو جائے کہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنا درست ہے جس کو زمانۂ جاہلیت

میں بہت بڑا گناہ خیال کیا جاتا تھا، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ فسخ اسی خیال سے مخصوص تھا لیکن حنابلہ نے سمجھا کہ اس کی اجازت ہمیشہ کیلئے ہے، اور بعض نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ طواف وسعی کر کے شرعاً وہ خود ہی حلال ہو جائے گا، ارتکابِ محظوراتِ احرام کی بھی ضرورت نہیں، جس طرح غروبِ شمس کے ساتھ ہی خود بخود شرعاً افطارِ صوم ہو جاتا ہے خواہ کچھ بھی نہ کھائے نہ پیئے (انوار المحمود ص ۱/۵۳۵)

حافظ ابن تیمیہ وابن قیم کے تفردات

حضرتؒ نے فرمایا:۔ حافظ ابن تیمیہ اسی کے قائل ہوئے ہیں کہ طواف کرنے پر جبراً حج فسخ ہو جائے گا اور دم واجب ہوگا ان کی تحقیق یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے ساتھ حجۃ الوداع میں صرف دو ہی قسم کے حضرات تھے متمتع وقارن صرف حج والے نہ تھے (کیونکہ سب افراد والوں کا حج فسخ ہو گیا تھا) دوسرے وہ جمہور کے خلاف اس کے قائل ہیں کہ فسخ ہمیشہ کیلئے ہوگا۔ صرف سال حجۃ الوداع کے ساتھ مخصوص نہ تھا پھر ان کے اتباع میں ان کے تلمیذ ابن قیم نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے،

حافظ ابن تیمیہ بحرِ ناپیدا کنار ہیں۔ لیکن ان کے کلام میں انتشار رہتا ہے، ابن قیم کا کلام بہت منظم اور چست ہوتا ہے جس سے پڑھنے والے پر ضرور اثر ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ

فرمایا:۔ میں ایک دفعہ حضرتؒ کی خدمت میں گیا تو وہ (ابن قیم کی) زاد المعاد دیکھ رہے تھے، اور یہی بحث مطالعہ فرما رہے تھے، فرمایا کہ اس شخص کی نظر حدیث میں بہت سلجھی ہوئی ہے، ایک حدیث پیش کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں دو ہی قسم کے حجاج تھے، میں سمجھ گیا کہ حضرت ان کے کلام سے متاثر ہو گئے ہیں۔ تو میں نے کہا کہ یہ بخاری کے خلاف کہہ رہے ہیں، فرمایا:۔ یہ تو زور دے رہے ہیں کہ اس سال حج مفرد نہیں ہوا۔ میں نے کہا بخاری سے تو ثابت ہے کہ حج مفرد بھی ہوا ہے لیکن ابن تیمیہ وابن قیمؒ کو چونکہ فسخ الحج الی العمرہ ثابت کرنا ہے اس لئے اس کو نہیں لیا اور الگ ہو گئے، پھر میں نے یہی حدیث الباب بخاری کی حضرتؒ کو سنائی جس میں تینوں قسم مذکور ہیں، **من احرم بعمرة الخ** اس سے روزِ روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ حجۃ الوداع میں مفرد بالحج بھی تھے، اس کے بعد دوسری حدیث[1] بھی بخاری میں آئے گی، حضرت شیخ الہندؒ نے جب بخاری کو مخالف دیکھا تو ابن قیم والی بات سے یکسو ہو گئے، کیونکہ بخاری کے مقابلہ میں وہ کسی کی بات نہیں تسلیم کرتے تھے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے ایک حدیث کی وجہ سے جس کو وہمِ راوی پر ہی محمول کر سکتے ہیں۔ متمتع کیلئے وحدۃِ سعی کا حکم کر دیا، حالانکہ وہ بخاری کی روایت کے صریح خلاف ہے، اور باتفاقِ ائمہ اربعہ متمتع پر دو سعی واجب ہیں، بجز ایک روایتِ امام احمدؒ کے، لہٰذا جس حدیث سے حافظ ابن قیم نے استدلال کیا ہے، وہ کسی مذہب سے بھی مطابق نہیں ہے، بجز ایک روایتِ امام احمدؒ کے باب قول اللہ تعالیٰ **ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام** میں حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ہم نے عمرہ کا طواف وسعی کر کے احرام

---

[1] اس حدیث الباب کے سوا دوسری احادیث بخاری جن سے حجۃ الوداع میں حج افراد کا ثبوت ملتا ہے یہ ہیں:۔

ص ۴۵ پر **فاهل بعضهم بحج** ص ۲۱۲ **ومنا من اهل بالحج** ص ۲۱۳ **و قد اهلوا بالحج مفردا** ص ۲۳۹ پر **قوله علیه السلام من احب منکم ان یهل بالحج فلیهل.** (معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام نے ہر ایک کو اجازت دیدی تھی کہ جس طرح چاہیں حج یا عمرہ کا احرام باندھیں، اور مفردین کا احرام بالحج اور متمتعین کا احرام بالعمرہ دونوں آپ کی اجازت سے واقع ہوئے تھے) وقول عائشہؓ **ومنا من اهل بحج** ص ۲۴۰ پر **ومنهم من اهل بحجة** ص ۶۳۲

حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ بخاری ص ۲۱۲ **قولها و منا من اهل بالحج** پر فرمایا:۔ اس میں صراحت ہے کہ صحابہ میں مفرد بھی تھے، لیکن حافظ ابن تیمیہ نے اس سے انکار کیا کہ اس سال مفرد تھے، انہوں نے محض اپنی رائے سے اس کو غلط قرار دیا۔ (فیض ص ۳۰/۸۶) اسی طرح حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ نماز وتر میں سورۂ اخلاص و معوذتین پڑھنا حدیث صحیح سے ثابت ہے اس کو بھی حافظ ابن تیمیہ نے نہیں مانا اور محض اپنی عقل سے یہ فیصلہ کر دیا کہ حضور علیہ السلام پہلے چھوٹی اور پھر بڑی سورت نہیں پڑھ سکتے تھے میں نے کہا کہ شارع علیہ السلام کی عقل تمہارے ہی برابر تھی؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

کھول دیا، پھر احرامِ حج کے بعد مناسک سے فارغ ہو کر بھی طواف وسعی کی، اس روایت میں دو طواف اور دو سعی کی تصریح ہے اور تعجب ہے کہ حافظ ابن قیم روایتِ بخاری سے کس طرح غافل ہو گئے۔ الخ (پوری بحث کیلئے ملاحظہ ہوانوار المحمود ص ۱/۵۳۶)

علامہ نووی وحافظ ابن حجر کے تسامحات

فرمایا: حضور علیہ السلام کے حجۃ الوداع سے متعلق اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ نے تحقیق فرمائی کہ اول ہی سے قارن تھے، امام احمد نے بھی قارن مانا مگر کہا چونکہ آپ نے عدمِ سوقِ ہدی کی تمنا کی اس لئے جس امر کی تمنا کی وہ افضل ہوا، امام مالک وشافعیؒ نے فرمایا کہ مفرد تھے۔ لیکن علامہ نووی ودیگر شافعیہ نے اقرار کیا کہ حضور علیہ السلام اولاً تو مفرد ہی تھے، پھر احرامِ عمرہ کر کے اور اس کو حج پر داخل فرما کر مآلاً قارن بن گئے تھے۔

یہی بات حافظ ابن حجر نے بھی کہی ہے اور تعجب ہے کہ انہوں نے ان بہت سی روایاتِ صحیحہ سے صرفِ نظر کر لی جو ابتداءِ احرام سے ہی حضور ﷺ کے حجِ قران پر شاہد ہیں، اور اس سے بھی زیادہ عجیب یہ ہے کہ حافظؒ ایسے بڑے شخص نے امام طحاویؒ کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ نسبت امام طحاوی کی تصریح کے خلاف ہے، در حقیقت امام طحاوی کی تحقیق کے دو حصے ہیں اول میں انہوں نے حضور ﷺ کے حج سے متعلق سب روایاتِ مختلفہ کو جمع کرنے کی سعی کی ہے، اور دوسرے حصہ میں حضورؐ نے واقعی احرام کی تحقیق فرمائی ہے اور تصریح کر دی ہے کہ آپ اول احرام وابتداءِ امر سے ہی قارن تھے قطعاً ویقیناً (انوار ص ۱/۵۲۸)

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس قسم کی تنبیہات سے بڑا فائدہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑوں سے غلطی ہوتی ہے، اور نہ صرف مسلک اختیار کرنے میں بلکہ دوسروں کا کلام سمجھنے میں بھی اس لئے کثرتِ مطالعہ کے ساتھ ضرورت بڑے ہی تیقظ وحاضر حواسی کی ہے اور اس کی بھی کہ کسی بڑے سے بڑے پر بھی اس قدر اعتماد نہیں کر سکتے کہ آنکھیں بند کر کے اس کی ہر تحقیق کو قابلِ قبول سمجھنے لگیں۔

آج جو معیار درس وتالیف کا رہ گیا ہے کیا اس کو حضرت شاہ صاحبؒ کے معیار سے کوئی نسبت دی جا سکتی ہے؟ یوں پروپیگنڈہ بہت ہے، کہ فلاں دار العلوم نے اس قدر ترقی کی، اور فلاں جامعہ نے اتنی اور حضرتؒ کی دار العلوم دیو بند سے علیحدگی پر بڑے دعوے کے ساتھ اس وقت کے مہتمم صاحبؒ نے فرمایا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کو دار العلوم کی ضرورت ہے، دار العلوم کو ان کی ضرورت نہیں، کیا اس سے زیادہ غلط بات بھی کسی بڑے شخص نے آج تک کہی ہے؟

اولئک آبائی فجئنی بمثلھم ۔ اذا جمعتنا یا حبیب المجامع

بَابُ اِقْبَالِ الْمَحِيْضِ وَاِدْبَارِه

وَكُنَّ نِسَآءٌ يَّبْعَثْنَ اِلٰى عَائِشَةَ بِالدُّرْجَةِ فِيْهَا الْكُرْسُفُ فِيْهِ الصُّفْرَةُ فَتَقُوْلُ لَا تَعْجَلْنَ حَتّٰى تَرَيْنَ الْقَصَّةَ الْبَيْضَآءَ تُرِيْدُ بِذٰلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْحَيْضَةِ وَ بَلَغَ بِنْتَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ اَنَّ نِسَآءَ يَدْعُوْنَ بِالْمَصَابِيْحِ مِنْ جَوْفِ اللَّيْلِ يَنْظُرْنَ اِلَى الطُّهْرِ فَقَالَتْ مَاكَانَ النِّسَآءُ يَصْنَعْنَ هٰذَا وَعَابَتْ عَلَيْهِنَّ

(حیض کا آنا اور اس کا ختم ہونا، عورتیں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں ڈبیا بھیجتی تھیں جس میں کرسف ہوتا تھا۔ اس میں زردی ہوتی تھی (نماز کے بارے میں سوال کرتی تھیں۔ کمافی الموطالمالک) حضرت عائشہؓ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ صاف سفیدی دیکھ لو۔ اس سے ان کی مراد حیض سے پاکی ہوتی تھی، زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو معلوم ہوا کہ عورتیں رات کی تاریکی میں چراغ منگا کر پاکی ہونے کو دیکھتی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ (صحابیہ) عورتیں ایسا نہیں کرتی تھیں۔ انہوں نے عورتوں پر (اس غیر ضروری اہتمام پر) تنقید کی)

(۳۱۱) حَدَّثَنَا عَبُدُاللّٰهِ بُنُ مُحَمَّدٍ قَالَ ثَنَا سُفُيٰنُ عَنُ هِشَامٍ عَنُ اَبِيُهِ عَنُ عَائِشَةَ اَنَّ فَاطِمَةَ بِنُتَ اَبِیُ حُبَيُشٍ كَانَتُ تُسُتَحَاضُ فَسَأَلَتِ النَّبِیَّ ﷺ فَقَالَ ذٰلِکَ عِرُقٌ وَّ لَيُسَتُ بِالُحَيُضَةِ فَاِذَا اَقُبَلَتِ الُحَيُضَةُ فَدَعِی الصَّلٰوةَ وَاِذَا اَدُبَرَتُ فَاغُتَسِلِی فَصَلِّیُ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کواستحاضہ کا خون آیا کرتا تھا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا، آپ نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن آئیں تو نماز چھوڑ دیا کرو، اور جب حیض کے دن گذر جائیں تو غسل کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ابوداؤد نے اقبال وادبار کا باب الگ رکھا اور عدۃ الایام کا دوسرا، بلکہ اقبال کی احادیث میں کسی راوی نے عدۃ الایام کہہ دیا تو اس کو معلول کر گئے، وکذا بالعکس، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دونوں کو الگ الگ سمجھتے ہیں اور شاید تمیز بالالوان کو بھی معتبر جانتے ہوں اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہوں، امام بخاریؒ الگ الگ باب نہیں لائے، اور اس ترجمۃ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ وہ الوان کا اعتبار نہیں کرتے اور اقبال وادبارِ حیض کا مدار عادت پر رکھتے ہوں گے، یہی حنفیہ کا بھی مختار ہے، عادت کے مطابق حیض ختم ہونے پر چونے جیسی رطوبت خارج ہوتی ہے، اسی کو حضرت عائشہؓ حتی ترین القصة البیضاء سے تعبیر فرماتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ اشارہ گدی کے صاف نکلنے سے ہو، معلوم ہوا کہ رنگ جو بھی ہو، سیاہ، سرخ، زرد، سبز وغیرہ ایامِ حیض میں اس کا شمار حیض ہی میں ہوگا۔

ضعفِ استدلالِ امام شافعیؒ

حضرت عائشہؓ کا علامتِ طہر بیاضِ خالص کو قرار دینا جو عقلی وقیاسی امر نہ تھا، صرف سماعی تھا، بحکمِ حدیث مرفوع ہے، نیز قرآن مجید میں حیض کو اذی سے تعبیر فرمایا ہے اس کو بھی کسی ایک رنگ پر منحصر نہیں کر سکتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سیاہ رنگ پر محمول کیا ہے، خصوصاً جب کہ خون کے رنگوں کا اختلاف غذاؤں کے رنگ سے بھی پیدا ہوتا ہے لہٰذا کسی ایک رنگ پر مقصور کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال حدیثِ فاطمہ سے ہے کہ دمِ حیض سیاہ ہی ہوتا ہے، وہ دوسری مشہور احادیث اور نصِ قرآنی کا معارضہ ومقابلہ نہیں کر سکتی، اور امام نسائی نے بھی اس حدیثِ فاطمہ کو بابِ حیض میں دو جگہ معلول قرار دیا ہے، امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس قول کو مدرج راوی بتلایا، محدث ماردینی نے ابی حاتم سے بھی اس کا معلول ہونا نقل کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ سیاہ رنگ کے دمِ حیض ہونے پر تو سب متفق ہیں، زرد رنگ کا دمِ حیض ہونا ابھی حضرت عائشہؓ کے اثر الباب سے ثابت ہوا، سرخ رنگ اصل خون کا ہی رنگ ہے، اور عقیلی روایت میں بھی حضرت عائشہؓ سے دمِ حیض کا رنگ احمر قانی اور دمِ استحاضہ کا رنگ گوشت کے دھوون کی طرح ہونا مروی ہے، ذکرہ العینی، (انوار المحمود ص۱۲۲/۱)

پانچ باب کے بعد امام بخاری ''باب الصفرة والکدرة فی غیر ایام الحیض'' لائیں گے، اس سے بھی یہی بات واضح ہوگی کہ عادت کے موافق ایامِ حیض میں تو ہر رنگ کو حیض میں شامل سمجھتے تھے اور غیرِ ایامِ حیض میں کسی رنگ کی پروا نہیں کرتے تھے گویا اعتبار الوان کا نہیں تھا بلکہ حیض وغیرِ حیض کی تمیز عادت کے مطابق کرنے کا تعامل تھا جو حنفیہ کا معمول بہ ہے یدعون بالمصابیح، پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ عورتیں نماز کا اہتمام اس قدر کرتی تھیں کہ رات کو اٹھ اٹھ کر دیکھا کرتی تھیں کہیں حیض کا وقت تو ختم نہیں ہو گیا، تاکہ غفلت میں ہم سے عشاء کی نماز قضا نہ ہو جائے۔

نقد وجواب: پھر جب یہ ان کا فعل نماز کے اہتمام میں تھا تو حضرت زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو یہ بات کیوں بری معلوم ہوئی؟

جواب سرخسیؒ: علامہ سرخسیؒ نے تو یہ جواب دیا کہ چراغ جلانے کے بے وجہ التزام پر نکیر کی ہے کیونکہ دم آنے کا حال تو مس ید سے بھی

معلوم کرسکتی تھیں، میرے نزدیک یہ جواب کافی نہیں کیونکہ صرف مس ید سے دم حیض اور رطوبت فرج میں تمیز نہ ہوسکتی تھی۔

حضرت شاہ صاحب وشاطبی کا جواب

میں نے جو جواب سمجھا اور بعد کو حافظ حدیث علامہ شاطبی شافعی (جرزی والے) کے کلام میں بھی پایا وہ یہ ہے کہ دم حیض کی شریعت نے زیادہ گرفت نہیں کی کہ ضروررات کو بیدار ہوکر دیکھا کرو بلکہ سوتے وقت تک دیکھے۔ اگر منقطع ہوگیا تو نماز عشا ادا کرلے ورنہ گدی رکھ کر سوجائے، صبح اٹھ کر اس کو ملوث دیکھے تو کچھ نہیں البتہ کوئی اثر دم کا نہ دیکھے تو نماز عشاء کی قضا کرے، اور اس قضا کا کوئی گناہ اس پر نہیں ہے کتب فقہ وحدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وقت عشاء کے اندر سونے سے قبل اس کو انقطاع کا علم نہیں ہوسکا۔ اور حالت خواب میں شریعت نے اس کو معلوم کرنے کا مکلف نہیں کیا، لہٰذا صاحبزادی صاحبہ کا نقد واعتراض ان عورتوں کے بے جا تعمق اور بے ضرورت کاوش و کلفت اٹھانے پر تھا، اور اس میں معاملہ میں زیادہ سخت گیری کا تعامل چونکہ حضرات صحابیاتؓ کے تعامل میں بھی نہ تھا اس لئے آپ نے اس کا بھی حوالہ دیا، کیونکہ صحابیات کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ دین کے بارے میں کوئی ادنی تساہل بھی کرتی ہوں گی۔

دوسرا استدلال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ فـاذا تطهـرن کا صیغہ بھی اسی طرف مشیر ہے کہ طہارت کا پورا یقین ہوجانے پر ہی دوسرے احکام متوجہ ہونگے اس سے پہلے نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ یقین کی حالت ذرا دیر ہی سے حاصل ہوتی ہے جلد بازی سے نہیں، دم حیض رک رک بھی آتا ہے، کسی وقت عارضی طور سے بھی رکتا ہے تو ہر رکاوٹ پر تو بھروسہ نہیں کرسکتے لہٰذا کچھ وقت انتظار کرنا پڑے گا تاکہ کامل انقطاع کا یقین حاصل ہوسکے، اس وقت کا شریعت نے بھی لحاظ کیا ہے، اسی لئے تطہر کا لفظ ارشاد ہوا ہے، مسائل حیض واستحاضہ کی زیادہ تفصیل قنیہ میں ملے گی۔

تحقیق لغات: دُرجہ۔ ڈبیہ (جس میں روئی رکھ کر بھیجتی تھیں) القصہ چونا قلعی (نزدعلماءِ فقہ وغریب الحدیث بمعنی رطوبت فرج بھی ہے) جمع قصاص۔ القصّہ، واقعہ جمع قِصص واقاصیص۔

بَابٌ لَا تَقْضِي الْحَآئِضُ الصَّلٰوةَ وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ وَاَبُوْ سَعِيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَدَعُ الصَّلٰوةَ.

(حائضہ نماز قضا نہیں کریگی اور جابر بن عبداللہ اور ابوسعید نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ حائضہ نماز چھوڑ دے)

(۳۱۲) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ ثَنَا هَمَّامٌ قَالَ ثَنَا قَتَادَةُ قَالَ حَدَّثَتْنِيْ مُعَاذَةُ اَنَّ امْرَاَةً قَالَتْ لِعَآئِشَةَ اَتَجْزِئُ اِحْدَانَا صَلٰوتَهَا اِذَا طَهُرَتْ فَقَالَتْ اَحَرُوْرِيَّةٌ اَنْتِ قَدْ كُنَّا نَحِيْضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا يَاْمُرُنَا بِهٖ اَوْ قَالَتْ فَلَا نَفْعَلُهٗ.

ترجمہ: معاذؒ نے بیان کیا کہ ایک عورت نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا جس زمانہ میں ہم پاک رہتے ہیں (حیض سے) کیا ہمارے لئے اسی زمانہ کی نماز کافی ہے اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ کیوں تم حروریہ[1] ہو؟

ہم نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں حائضہ ہوتے تھے، اور آپ ہمیں نماز کا حکم نہیں دیتے تھے، یا حضرت عائشہؓ نے یہ فرمایا کہ وہ نماز نہیں پڑھتی تھیں۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ حالت حیض میں نماز نہ پڑھے گی، اور طہارت کے بعد ان ایام کی قضا بھی نہیں کریگی، پہلی بات کو امام بخاریؒ نے

---

[1] حروراء کی طرف منسوب ہے جو کوفہ سے دو میل کے فاصلہ پر تھا اور جہاں سب سے پہلے خوارج نے حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا تھا اسی وجہ سے خارجی کو حروری کہنے لگے، خوارج کے بہت فرقے ہیں، لیکن یہ عقیدہ سب میں مشترک ہے کہ جو مسئلہ قرآن سے ثابت ہے بس صرف اسی پر عمل ضروری ہے حدیث کی کوئی اہمیت ان کی نظر میں نہیں چونکہ حائضہ سے نماز کی فرضیت کا ساقط ہوجانا صرف حدیث میں موجود ہے اور قرآن میں اس کیلئے کوئی ہدایت نہیں اس لئے مخاطب کے اس مسئلہ کے متعلق پوچھنے پر حضرت عائشہؓ نے سمجھا کہ شاید انہیں اس مسئلہ کو ماننے میں تامل ہے اور فرمایا کہ کیا تم حروریہ ہو؟

حضرت جابر وابوسعید کے آثار سے ثابت کیا، اور دوسری کو مسند حدیث الباب سے ثابت کیا۔

حافظ نے لکھا کہ عدم وجوب قضاء صلوات پر ابن المنذ روز ہری نے اجماع نقل کیا ہے اور ابن عبدالبر نے ایک گروہ خوارج کا مذہب وجوب قضا بھی نقل کیا ہے، حضرت سمرہ بن جندب سے بھی نقل ہوا کہ وہ قضا کا حکم کرتے تھے، جس پر حضرت ام سلمہؓ نے نکیر کی لیکن بالآخر اجماع کا استقرار عدم وجوب ہی پر ہو چکا ہے، جیسا کہ علامہ زہری وغیرہ نے کہا۔ علماء نے نماز کے قضا نہ کرنے اور روزہ کی قضا کے حکم میں فرق اس طرح کیا ہے کہ نماز کا وجوب بار بار اور زیادہ ہوتا ہے، اتنی زیادہ کے قضا میں تنگی ودشواری ہوگی، روزے میں ایسا نہیں ہے، الخ (فتح الباری ص ۴۸۸/۱)

محقق عینی نے حروریہ کے چھ بڑے فرقے بتلائے اور باقی فرقوں کو فروعی کہا پھر ان کے عقائد واعمال اور اہم واقعات کی تفصیل دی ہے جو قابلِ مطالعہ ہے، محقق عینی نے سلف سے حیض والی کیلئے ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر وتسبیح میں کچھ دیر مشغول ہونے کو مستحب لکھا ہے۔ وغیرہ (عمدہ ص ۱۳۲/۲)

بَابُ النَّوْمِ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا

(حائضہ کے ساتھ سونا جبکہ وہ حیض کے کپڑوں میں ہو)

(۳۱۳) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ ثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيىٰ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ اَبِيْ سَلَمَةَ حَدَّثَته. اَنَّ اُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ حِضْتُ وَاَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخَمِيْلَة فَانْسَلَلْتُ فَخَرَجْتُ مِنْها فَاَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِي فَلَبِسْتُهَا فَقَالَ لِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فَدَعَانِيْ فَاَدْخَلَنِيْ مَعَهٗ فِي الْخَمِيْلَة قَالَتْ وَحَدَّثَتْنِي اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُقَبِّلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَّكُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ اِنَاءٍ وَّاحِدٍ مِّنَ الْجَنَابَةِ.

ترجمہ: حضرت سلمہؓ نے فرمایا:۔ میں نبی کریمؐ کے ساتھ چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا اس لئے میں چپکے سے نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تمہیں حیض آ گیا؟ میں نے کہا۔ جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلا لیا اور اپنے ساتھ چادر میں کر لیا۔ زینبؓ نے کہا کہ مجھ سے ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ روزے سے ہوتے تھے اور اسی حالت میں ان کا بوسہ لیتے تھے اور میں نے اور نبی کریم ﷺ نے ایک ہی برتن میں جنابت کا غسل کیا۔

تشریح: حیض کی حالت میں بیوی کے ساتھ سونا لیٹنا جائز ہے جبکہ ناف سے گھٹنے تک کپڑے میں مستور ہونیکی وجہ سے مباشرت (جماع) کا خطرہ نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ برہنہ حالت میں اس کے ساتھ لیٹنا جائز نہیں۔

اس سے پہلے "باب مباشرة الحائض" میں تفصیلی احکام گذر چکے ہیں، اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اتنے مستور حصہ مذکور سے اجتناب ضروری ہے اور امام احمد ومحمد وغیرہ کے نزدیک صرف موضع دم سے اجتناب ضروری ہے، لیکن جماع سب کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے۔

نظم قرآن کی رعایت وعمل بالحدیث

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ظاہر نصِ قرآن سے اعتزال وعدم قرب ہی کا حکم ملتا ہے پھر اس حالت میں ساتھ سونے یا قرب کا جواز کیونکر ہوا؟ میں پہلے بھی بتلا چکا ہوں کہ ظاہر ولفظ قرآن پر عمل ضروری ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کی تعبیر کا کوئی اثر وحکم باقی نہ رہے، البتہ احادیث کے الفاظ وتعبیرات پر عمل میں بوجہ کثرتِ روایت بالمعنی توسع ہو سکتا ہے اور قرآنِ مجید میں ترکِ ظاہر ولفظ اس وقت اور بھی زیادہ مشکل ہوگا کہ دوسرے قرائن ومناسبات سے بھی اسی ظاہر کی تائید ہو رہی ہو جس طرح "انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا"

میں ہے چنانچہ اس کی مراد متعین کر چکا ہوں، دوسری طرف یہ بھی دیکھنا پڑیگا کہ غرض شارع کیا ہے جو حدیث کے ذریعہ واضح ہوتی ہے۔
لہٰذا صرف ظاہر و نظمِ قرآن پر اثباتِ احکام کیلئے انحصار نہیں کر سکتے، بلکہ غرض کی بحث و تحقیق کرنی پڑے گی، جس طرح کسی چیز کے مقدمہ میں بحث کرتے ہیں اور مختلف و کثیر انظار کی صورت میں غرض و مقصد کا کھوج لگاتے ہیں، اسی اصول پر یہاں ہم نے دیکھا کہ ظاہر لفظِ قرآن کا منشا اعتزال وعدم قربان ہے، اور احادیث سے اعتزال ماتحت الازار سے مع جوازِ استمتاع بمافوق الازار مفہوم ہورہا ہے، لہٰذا حنفیہ کا نظریہ نہایت معقول و صحیح ہے بہ نسبت جوازِ استمتاع بماتحت الازار واجتناب موضع الدم کے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ لفظِ اعتزال کا پوری طرح مؤثر ہونا بوجہ تائید و لاتقربوھن کے اور بھی زیادہ ظہور و وضوح میں آچکا ہے۔
اس سے اچھی طرح معلوم ہوگیا کہ ایسے مواضع میں نظمِ قرآنِ مجید پر اعتماد اور غرضِ مستفاد من الحدیث پر عمل کس صورت سے ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم
حضرت شاہ صاحبؒ کی اسی علمی تحقیق و دقیق النظری کی داد دینی مشکل ہے وللہ درہ، برد اللہ مضجعہ و نورنا بعلومہ النافعۃ الممعہ.

بَابٌ مَنِ اتَّخَذَ ثِيَابَ الْحَيْضِ سِوَىٰ ثِيَابِ الطُّهْرِ

(جس نے طہر کے کپڑوں کے علاوہ حالتِ حیض میں استعمال کے کپڑے بنائے)

(۳۱۴) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فُضَالَةَ قَالَ ثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ مُضْطَجِعَةٌ فِي خَمِيلَةٍ حِضْتُ فَانْسَلَلْتُ فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِي فَقَالَ أَنُفِسْتِ؟ فَقُلْتُ نَعَمْ! فَدَعَانِي فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا، میں چپکے سے نکل آئی اور حیض کے کپڑے بدل لئے، آپ نے پوچھا کیا حیض آ گیا؟ میں نے عرض کی جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلا لیا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں لیٹ گئی۔
تشریح: محقق عینیؒ نے فرمایا:۔ جو عورتیں زمانہ طہر میں پہننے کے کپڑوں کے علاوہ دوسرے کپڑے ایامِ حیض میں استعمال کرنے کو تیار رکھتی تھیں، یہاں ان کا ذکر کیا گیا ہے، علامہ ابن بطال نے کہا:۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ حدیث تو حضرت عائشہؓ کی حدیث کے معارض ہے جس میں انہوں نے فرمایا: ''ہمارے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہوتا تھا جس میں حیض کے دن بھی گذارتے تھے'' جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے ابتداءِ اسلام کا حال بیان فرمایا ہے، جب مسلمانوں پر تنگی و سختی و افلاس کے دن تھے، لیکن جب اس کے بعد فتوحات کا دور آیا اور اموالِ غنیمت کی بہتات ہوئی تو خوش عیشی و وسعت آ گئی اور عورتوں نے بھی لباس میں تنوع اختیار کر لیا۔ یعنی زمانہ طہر کا لباس اور ہوا، زمانہ حیض کے لئے دوسرا، اسی زمانہ کے حال سے حضرت ام سلمہؓ نے حدیث الباب میں خبر دی ہے۔ (عمدہ ص ۲/۱۳۳)
حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے بتلایا گیا کہ غرضِ مذکور کے تحت الگ الگ لباس رکھنے میں اسراف نہیں جس کی شریعت میں ممانعت ہے یعنی اسراف ممنوع کی صورت وہی ہے کہ بے ضرورت یا محض فخر و مباہات کیلئے لباس میں تنوع اختیار کیا جائے۔
القول النصیح ص ۱۴۶ میں ترجمۃ الباب کی توجیہ نمبر ا یہ بیان ہوئی کہ ایامِ حیض میں جو زمانہ طہر کے کپڑوں کے علاوہ دمِ حیض کی وجہ سے مخصوص پٹیاں اور گدی استعمال کی جاتی ہیں وہ مراد ہیں، ہم نے یہ توجیہ کسی شرح میں نہیں دیکھی اور بظاہر یہ محض فلسفیانہ موشگافی و ذہانت کی بات ہے، اور یوں بھی ان پٹیوں اور گدی کو ثیاب یا لباس کا درجہ دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔
حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے جو احتمالِ مذکور کی وجہ سے استدلال کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بھی احتمالِ بعید پر مبنی ہے

کیونکہ استدلال میں منطقی کمزوری ضعیف وبعید تر احتمال سے بھی آجاتی ہے لیکن کسی بعید تر احتمال توجیہ کا نمبرا کا درجہ دیدینا خصوصاً امام بخاریؒ جیسے دقیق النظر محقق متکلم کی عبارت کیلئے موزوں نہیں ہوسکتا، اور اسی لئے توجیہ مذکور میں ذوقِ سلیم پر بار محسوس ہوئی، یہ بھی ممکن ہے کہ اوپر کے تعارض کی وجہ سے کسی کا ذہن اس توجیہ بعید کی طرف چلا گیا ہو، لیکن محقق عینی نے اس کو بھی صاف کردیا، اور بات بلاتردد نکھر کر سامنے آگئی تو پھر ایسی توجیہ کو اہمیت دینے اور ذکر کرنے کا کیا موقع باقی رہ گیا؟ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بَابُ شُهُودِ الْحَائِضِ الْعِيْدَيْنِ وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَعْتَزِلْنَ الْمُصَلّٰى

(حائضہ کی عیدین میں حاضری اور مسلمانوں کے ساتھ (استسقاء وغیرہ کے موقع پر) دعاء میں شرکت نیز ان کا عیدگاہ (نماز کی جگہ) سے الگ رہنا)

(۳۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ كُنَّا نَمْنَعُ عَوَاتِقَنَآ اَنْ يَّخْرُجْنَ فِي الْعِيْدَيْنِ فَقَدِمَتِ امْرَاَةٌ فَنَزَلَتْ قَصْرَ بَنِيْ خَلْفٍ فَحَدَّثَتْ عَنْ اُخْتِهَا وَكَانَ زَوْجُ اُخْتِهَا غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثِنْتَيْ عَشَرَةَ غَزْوَةً وَّكَانَتْ اُخْتِيْ مَعَهٗ فِيْ سِتٍّ قَالَتْ فَكُنَّا نُدَاوِي الْكَلْمٰى وَنَقُوْمُ عَلَى الْمَرْضٰى فَسَاَلَتْ اُخْتِي النَّبِيَّ ﷺ اَعَلٰى اِحْدَانَا بَاْسٌ اِذَا لَمْ يَكُنْ لَّهَا جِلْبَابٌ اَنْ لَّا تَخْرُجَ قَالَ لِتُلْبِسْهَا صَاحِبَتُهَا مِنْ جِلْبَابِهَا وَلْتَشْهَدِ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَلَمَّا قَدِمَتْ اُمُّ عَطِيَّةَ سَاَلْتُهَا اَسَمِعْتِ النَّبِيَّ ﷺ؟ قَالَتْ بِاَبِيْ نَعَمْ وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهٗ اِلَّا قَالَتْ بِاَبِيْ سَمِعْتُهٗ يَقُوْلُ تَخْرُجُ الْعَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الْخُدُوْرِ وَالْحُيَّضُ وَلْيَشْهَدْنَ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَتَعْتَزِلُ الْحُيَّضُ الْمُصَلّٰى قَالَتْ حَفْصَةُ فَقُلْتُ آالْحُيَّضُ؟ فَقَالَتْ اَلَيْسَتْ تَشْهَدُ عَرَفَةَ وَكَذَا وَكَذَا.

ترجمہ: حضرت حفصہؓ نے فرمایا کہ ہم عورتوں کو عیدگاہ میں جانے سے روکتے تھے، پھر ایک عورت آئی اور بنی خلف کے محل میں اتری، اس نے اپنی بہن کے حوالہ سے نقل کیا، اس کی بہن کے شوہر نبی کریم ﷺ کے ساتھ بارہ غزووں میں شریک ہوئے اور خود ان کی بہن اپنے شوہر کے ساتھ چھ غزووں میں گئی تھیں، انہوں نے بیان کیا کہ ہم زخمیوں کی مرہم پٹی کیا کرتے تھے اور مریضوں کی تیمارداری کرتے تھے، میری بہن نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کے پاس چادر (جو برقعہ کے طور پر باہر نکلنے کیلئے عورتیں استعمال کرتی تھیں) نہ ہو تو کیا اس کیلئے اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، آں حضور ﷺ نے فرمایا اس کی ساتھی کو چاہئے اپنی چادر میں سے کچھ حصہ اسے اڑھا دے پھر وہ خیر کے مواقع پر اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہو، پھر جب ام عطیہؓ آئیں تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا۔ میرے باپ آپ پر فدا ہوں، ہاں آپ نے یہ فرمایا تھا اور ام عطیہؓ جب بھی آں حضور ﷺ کا ذکر کرتیں تو یہ ضرور فرماتیں کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں (انہوں نے کہا) میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ جوان لڑکیاں، پردہ والیاں، اور حائضہ عورتیں باہر نکلیں اور مواقع خیر میں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہوں اور حائضہ عورت عیدگاہ سے الگ رہے، حفصہ کہتی ہیں، میں نے پوچھا کیا حائضہ عورتیں بھی (عیدگاہ جاسکتی ہیں)؟ تو انہوں نے فرمایا کیا وہ عرفہ میں اور فلاں فلاں جگہ نہیں جاتیں؟! (یعنی مزدلفہ، منی اور نمازِ استسقاء میں)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اصل مذہب تو یہی ہے کہ عورتیں عرفہ کی طرح عیدین کے موقع پر عیدگاہ جاسکتی ہیں، چنانچہ ہدایہ عینی وغیرہ کتبِ فقہ میں ہے مگر اب فتویٰ اسی پر ہے کہ جوان عورتیں جمعہ و جماعات میں شرکت کیلئے گھر سے نہ نکلیں کیونکہ بر و بحر میں اخلاقی فساد پھوٹ پڑا ہے، حیا و وقار کم ہو رہا ہے امورِ دین میں غفلت و سستی عام ہو رہی ہے، اسی لئے متاخرین فقہاءِ امت نے روک دیا ہے کہ فتویٰ

میں زمانوں کے انقلابات کی رعایت رکھی جاتی ہے اور دلائل کی چھان بین کے وقت مذاہب ائمہ دیکھے جاتے ہیں۔

دعوۃ المومنین پر فرمایا:۔ کہ اس سے مراد خطبہ کے اندر کے دعائیہ کلمات ہیں، نماز کے بعد کی دعاءِ معروف مراد نہیں ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام سے نمازِ عیدین کے بعد ایک مرتبہ بھی دعا کرنا ثابت نہیں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے الفاظ کے معنی غیر لغویہ شائع ہو گئے ہیں، جس کی وجہ سے اصلی معنی کی طرف ذہن نہیں جاتا جیسے دعا کہ اس سے مراد بہ صورتِ معہودہ دعا سمجھی جاتی ہے، حالانکہ لغت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ اس کے لغوی معنی پکارنے کے ہیں، ادعوا ربکم اور وما دعاء الکافرین وغیرہ اور دعاءِ معہود کیلئے لغت میں سوال کا لفظ موضوع ہے۔

و تعتزل الحیض المصلی پر فرمایا:۔ یہ حکم استحبابی ہے وجوبی نہیں، کیونکہ عیدگاہ کے احکام مسجد جیسے نہیں ہیں، تاہم حائضہ کو عیدگاہ میں گھسنا مناسب نہیں ہے، ہاں! برکتِ دعا حاصل کرنے کیلئے ساتھ چلی جائے اور اس میں مسلمانوں کی کثرت و شوکت کا بھی مظاہرہ ہوگا جو شریعت میں مطلوب ہے لیکن یہ جب ہی ہے کہ عیدگاہ کی دیواریں وغیرہ مسجد کی طرح نہ بنائی گئی ہوں، صرف خالی میدان ہو جیسا کہ حضور اکرم علیہ السلام کے زمانے میں تھا اگر دیواریں چھت وغیرہ مسجد کی طرح ہوں تو اس وقت عیدگاہ کیلئے بھی مسجد کا حکم ہوگا۔

حافظؒ نے لکھا کہ تعتزل خبر بمعنی امر ہے اور وہ استحباب پر محمول ہے کیونکہ مصلّٰی (عیدگاہ) بحکم مسجد نہیں ہے۔ (فتح ص ۱/۲۹۰)

مسئلہ اختلاطِ رجال ونساء

یہاں بحالتِ حیض عیدگاہ جانے اور نماز کیلئے مقرر جگہ سے الگ رہنے کا بیان ہے، اختلاط کی بحث نہیں ہے جیسا کہ القول الصحیح ص ۱۴۶ میں درج ہوا کہ حائضہ عیدگاہ میں جائے تو نمازیوں سے الگ بیٹھے، مصلی اور غیر مصلی کا اختلاط اچھا نہیں''

بظاہر یہاں وجہِ مذکور کا ذکر بے محل ہے، نہ مصلی و غیر مصلی کے اختلاط کو روکنا مقصود ہے، رہا مسئلہ اختلاط کا تو شریعت کی نظر میں مصلی و غیر مصلی کی حیثیت سے کوئی اختلاط ممنوع یا ناپسندیدہ نہیں ہے، البتہ مردوں عورتوں کا باہمی اختلاط ضرور نہایت ممنوع یا ناپسندیدہ ہے، اسی لئے نمازوں میں دونوں کی جگہ الگ الگ مقرر ہے اور مسجد وغیرہ سے باہر نکلنے میں عورتوں کو پہلے نکلنے کا موقع دیا گیا ہے، حج کے موقع پر طواف میں بھی یہ حکم ہے کہ مرد بیت اللہ کے قریب رہیں، عورتیں دور رہ کر طواف کریں، حرمِ نبوی میں باب النساء الگ ہے تاکہ آنے جانے میں بھی اختلاط کی نوبت نہ آئے، پھر جہاں اختلاط کا موقع نہیں اور صرف آمنا سامنا راستوں پر یا سفر میں ہو سکتا ہے، اس کیلئے غضِ بصر کا حکم ہو گیا۔

غضِ بصر کا حکم: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اجنبی اور نامحرم عورتوں پر نظر ڈالنا شرعاً ممنوع ہے اور اگرچہ حنفیہ کا اصل مذہب یہی ہے کہ عورت پر چہرہ اور ہاتھ کی ہتھیلیوں کا چھپانا واجب نہیں ہے بلکہ سنت و مستحب ہے مگر مردوں پر واجب ہے کہ وہ ہر حال میں عورتوں پر نظر ڈالنے سے احتراز کریں (بجز ضرورتِ شرعی کے) اسی لئے عمداً و ارادۃً اجنبیہ کو دیکھنا معصیت و گناہ ہے اور اس بارے میں صرف پہلی نظر جو دفعتاً پڑ جائے معاف ہے یہ تو اصل مذہب تھا مگر متاخرینِ حنفیہ نے فتنوں کی وجہ سے فتویٰ دیا ہے کہ عورت پر بھی چہرہ کو چھپانا واجب ہے، بلکہ گھر میں مقیم رہنا اور باہر نہ نکلنا ضروری ہے، حتیٰ کہ مسجد میں جماعت کی نماز کیلئے بھی نہ جانا چاہئے۔

علمی فائدہ: حدیثِ نبویؐ اے علی! ایک نظر کے بعد دوسری نظر مت ڈالو، کیونکہ پہلی مفید ہے اور دوسری مضر، کے بارے میں شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دوسری اختیار سے ہے اس لئے اس کا گناہ ہوگا، (لہٰذا پہلی بھی اس قبیل سے ہو تو وہ بھی گناہ ہوگی) محدث علامہ طیبی نے فرمایا کہ حدیث سے پہلی نظر کا نافع ہونا اور دوسری کا ضرر رساں ہونا معلوم ہوا کیونکہ جب شرعی ممانعت کے تحت دوسری سے رُکے گا، تو اجر کا مستحق ہوگا، اس حیثیت سے گویا پہلی پر نفع کا ترتب ہو گیا اور وہ نافع قرار دی گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (انوار المحمود ص ۲/۳۲)

لتلبسها پر فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جلباب (بڑی چادر سر سے پاؤں تک ڈھانکنے والی) کا استعمال گھر سے باہر نکلنے کے وقت مطلوبِ شرع

ہے اور ایسی چادر نہ ہو تو گھر سے نہ نکلنا چاہئے، خمار (اوڑھنی کا استعمال گھر کے اندر کافی ہے، میرے نزدیک یہی تفسیر ہے، **ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن** اور **یدنین علیھن من جلابیبھن** کی۔ "**العواتق**" مراہق اور قریب بلوغ لڑکیاں، کیونکہ وہ عموماً خدمتِ والدین اور گھر کے معمولی کاموں سے آزاد ہوجاتی ہیں اور غالباً قدیم زمانہ میں بھی بڑی لڑکیوں سے ہروقت کے گھریلو کام لینے کا رواج نہ تھا۔

الحیض؟ سوال یہ تھا کہ جب وہ حالتِ حیض کی وجہ سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتیں تو ان کو عیدگاہ لے جانے کا کیا فائدہ؟ جواب دیا گیا کہ عرفہ وغیرہ میں بھی تو حصولِ برکتِ دعاء وغیرہ کیلئے جاتی ہیں، اور مسلمانوں کی کثرت وشوکت کا مظاہرہ دوسرا فائدہ ہوگا۔

استنباط احکام: محقق عینیؒ نے عنوانِ مذکور کے تحت حدیث الباب سے مندرجہ ذیل فوائد واحکام اخذ کئے

(۱) حائضہ بحالتِ حیض ذکر اللہ کو ترک نہ کرے۔ (۲) خروجِ نساء کے بارے میں اقوالِ اکابر ملاحظہ ہوں:

علامہ خطابی نے کہا:۔ حائضہ عورتیں مواطنِ خیر ومجالسِ علم میں حاضر ہوں، البتہ مساجد میں داخل نہ ہوں۔

علامہ ابنِ بطال نے کہا: اس سے حیض والی اور پاک عورتوں کیلئے عیدین و جماعات میں شرکت کا جواز معلوم ہوا، البتہ حیض والی عیدگاہ سے الگ رہیں گی دعا میں شریک ہوں گی یا آمین کہیں گی اور اس مقدس ومکرم مجمع کی برکات حاصل کریں گی۔

علامہ نووی نے کہا: ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے عیدین کی طرف عورتوں کے نکلنے کو مستحب قرار دیا، یہ استثناء خوبصورت وقبول صورت عورتوں کے، اور اس استثناء کیلئے حدیث الباب کا یہ جواب دیا کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ خیر وبرکت میں شر وفساد سے امن تھا، وہ باقی نہیں رہا، اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر رسول کریم ﷺ وہ امور ملاحظہ فرمالیتے جو آپ کے بعد اب عورتوں نے پیدا کردیئے ہیں تو آپ ان کو مساجد سے ضرور روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔

قاضی عیاض نے کہا: عورتوں کے (نمازِ عیدین وغیرہ کیلئے) نکلنے کے بارے میں سلف کا اختلاف منقول ہے، ایک جماعت نے اس کو درست سمجھا ہے، ان میں حضرت ابوبکرؓ، علیؓ، ابن عمرؓ، وغیرہ ہیں، دوسری جماعت نے ممنوع قرار دیا جن میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک وابو یوسفؒ ہیں حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے اجازت دی اور ممانعت بھی فرمائی۔

ترمذی میں حضرت ابن مبارکؒ سے نقل ہوا کہ میں آج کل عورتوں کا عیدین کیلئے نکلنا ناپسند کرتا ہوں، اگر وہ (ابتدائی شرعی اجازت کے تحت) نکلنے پر اصرار ہی کریں تو پرانے کپڑوں میں نکلیں، اگر اس کو قبول نہ کریں تو ان کے شوہر نکلنے سے روک سکتے ہیں، (بظاہر اس لئے کہ سادہ غیر جاذبِ نظر لباس میں نکلنے پر عدم آمادگی اس کی دلیل ہے کہ وہ حسن وزیبائش کی نمائش کا جذبہ دل میں رکھتی ہیں جس کی شریعت سے اجازت نہیں ہوسکتی، حضرت سفیان ثوری سے بھی مروی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں ان کے خروج کو ناپسند کرتے تھے۔

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ میں کہتا ہوں اس زمانہ میں مطلقاً ممانعت ہی پر فتوی ہونا چاہئے) خصوصاً بلادِ[1] مصریہ میں

(۳) بعض حضرات نے اس سے استدلال کیا کہ عورتوں پر بھی نمازِ عید واجب ہے لیکن علامہ قرطبی نے کہا کہ ایسا استدلال صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں بالاتفاق حائضہ عورتوں کا حکم بیان ہوا ہے جو سرے سے نماز کی مکلف ہی نہیں ہوتیں البتہ نماز کی اہمیت وضرورتِ التزام بتلانا

---

[1] اُس زمانہ کے مصر سے آج کے یورپ زدہ مصر وغیرہ کا موازنہ نہ کیجئے۔ اور آج یورپ وامریکہ کی غیر انسانی تہذیب وتمدن کی بلا کس ملک میں پہنچنے سے رکی ہے؟ ہندوستان و پاکستان کے حالات ہمارے سامنے ہیں کہ شرافت وانسانیت کا ماتم جگہ جگہ ہورہا ہے اللہ تعالیٰ رحم فرمائے، اس پر یہاں کے اہلِ حدیث حضرات کا اصرار ہے کہ عورتوں کو عیدگاہ میں ضرور ساتھ لے جانا چاہئے تاکہ سنت رسول کا اتباع ہو، انہیں اس سے کوئی بحث نہیں کہ اس زمانہ کے حالات کتنے بگڑ چکے ہیں اور اس بگاڑ کا اندازہ کرکے صدہا سال پہلے حضرت عائشہؓ اور دوسرے اکابرِ امت نے کیا رائے قائم کی تھی، پھر جن ممالک میں اسلامی شوکت نہیں اور محض کفر وشرک ہی کا غلبہ ہے اور اہلِ اسلام دوسرے اور تیسرے درجہ کے شہری بن چکے ہیں، ان کی عزت، جان ومال غیر محفوظ ہوچکی ہیں، ان کیلئے تو خیر القرون کے احکام کسی طرح موافقت کر ہی نہیں سکتے، وہاں کے اہلِ اسلام کا بہت بڑا اہم فریضہ اسلامی سطوت ومعاشرہ کو واپس لانا ہے۔ واللہ الموفق

اعمالِ خیر میں دعوتِ شرکت دینا، اور ساتھ ہی جمالِ اسلام کا مظاہرہ کرانا مقصود ہے، علامہ قشیری نے کہا اس لئے کہ اہلِ اسلام اس وقت تھوڑے تھے (عورتوں کی شرکت سے تعداد زیادہ معلوم ہوگی)

(۴) کسی طاعت وعبادت کیلئے نکلنا ہو تو دوسروں سے حسبِ ضرورت کپڑے مانگ لینا جائز ہے، اور دو عورتیں ایک چادر میں بھی نکل سکتی ہیں۔

(۵) عورتیں وقتِ ضرورت غزوات میں بھی شریک ہوسکتی ہیں اور زخمیوں کی مرہم پٹی وغیرہ کرسکتی ہیں خواہ وہ ان کے محارم نہ ہوں۔

(۶) بغیر بڑی چادر کے مسلمان عورتوں کا گھر سے باہر نکلنا ممنوع ہے، (بڑی چادر کا قائم مقام موجودہ زمانہ کا برقعہ بھی ہوسکتا ہے بشرطیکہ اس سے ستر کا فائدہ حاصل ہو، اگر نقاب میں سے چہرہ نظر آتا ہو تو وہ کافی نہیں ہے الخ (عمدۃ القاری ص ۲/۱۳۶)

نطق انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب کے پہلے راوی محمد بن سلام بیکندی (امام بخاری کے استاذ) امام ابوحفص کبیر بخاری حنفی (تلمیذِ خاص امام محمدؒ) کے رفیقِ خاص تھے، اور امام بخاری نے ابتداء میں علم ان ہی ابوحفص کبیر[۱] سے حاصل کیا تھا، ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے ابوحفص[۲] صغیر سے بھی امام بخاری کے بڑے تعلقات رہے، اور وہ ان کے پاس دوستانہ ہدایا وتحائف بھیجا کرتے تھے، پھر آخر میں امام بخاریؒ جلاوطن ہوکر بھی ان ہی کے پاس مقیم ہوئے تھے، باوجود ان سب باتوں کے امام بخاریؒ حنفیہ کی مخالفت پر ہمیشہ کمربستہ رہے ہیں کسی قسم کی رعایت نہیں برتی

نیز فرمایا کہ حافظ ابن حجر بھی بواسطہ محدث زین الدین عراقی (م ۸۰۶ھ) محدثِ محقق علاء الدین ماردینی حنفی صاحب الجواہر النقی (م ۷۴۹ھ) کے شاگرد ہیں، اور میرا گمان ہے کہ حافظ زیلعی کا درجہ حفظِ حدیث میں ابن حجر سے بڑھا ہوا ہے۔ محقق عینی کی مزیت وسعت علم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ عینی نے اتنی بڑی نہایت محققانہ شرح عمدۃ القاری صرف دس سال میں تالیف کی ہے (اس درمیان میں بہت سی مدت تالیف سے خالی بھی رہی ہے کمافی مقدمۃ اللامع ص ۱۲۹) جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری تیس سال میں لکھی ہے (مقدمہ لامع ص ۱۲۸ میں خود حافظ ابن حجرؒ سے تفصیل منقول ہے کہ شرح کی ابتداء ۸۱۷ھ کے اوائل میں ہوئی اور ختم ۸۴۲ھ میں، یعنی ۲۵/۱/۲ سال میں صرف شرح علاوہ مقدمہ کے لکھی۔ مقدمہ ۸۱۳ھ میں شروع کیا تھا، لہٰذا کل ۳۰ سال صرف ہوئے)

بَابُ اِذَا حَاضَتْ فِیْ شَهْرٍ ثَلَاثَ حَیْضٍ وَّمَا یُصَدَّقُ النِّسَاءِ فِی الْحَیْضِ وَالْحَمْلِ فِیْمَا یُمْکِنُ مِنَ الْحَیْضِ لِقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَلَا یَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ یَّکْتُمْنَ مَاخَلَقَ اللّٰهُ فِیْ اَرْحَامِهِنَّ وَیُذْکَرُ عَنْ عَلِیٍّ وَّ شُرَیْحٍ اِنْ جَآءَ تْ بِبَیِّنَةٍ مِّنْ بِطَانَةِ اَهْلِهَا مِمَّنْ یُّرْضٰی دِیْنُهٗ اَنَّهَا حَاضَتْ ثَلٰثًا فِیْ شَهْرٍ صُدِّقَتْ وَقَالَ عَطَآءٌ اَقْرَآءُ هَا مَا کَانَتْ وَبِهٖ قَالَ اِبْرَاهِیْمُ وَقَالَ عَطَآءٌ الْحَیْضُ یَوْمٌ اِلٰی خَمْسَةَ عَشَرَ وَقَالَ مُعْتَمِرٌ عَنْ اَبِیْهِ قَالَ سَاَلْتُ ابْنَ سِیْرِیْنَ عَنِ الْمَرْاَةِ تَرَی الدَّمَ بَعْدَ قُرْئِهَا بِخَمْسَةِ اَیَّامٍ قَالَ النِّسَاءُ اَعْلَمُ بِذٰلِکَ.

(جب کسی عورت کو ایک مہینہ میں تین حیض آئیں اور حیض اور حمل سے متعلق شہادت پر جبکہ حیض آنا ممکن ہو عورتوں کی تصدیق کی جائے گی، اس کی دلیل خداوند تعالیٰ کا قول ہے کہ ان کیلئے جائز نہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، وہ اسے چھپائیں، حضرت علیؓ

---

[۱] امام بخاری کے والد اور امام حدیث ابوحفص کبیر کے گہرے مراسم وتعلقات تھے، اسی لئے اپنے والد کی وفات کے بعد امام بخاری نے ابتدائی تعلیم وتربیت ان ہی سے حاصل کی تھی، امام بخاری نے لکھا کہ میں نے جامع سفیان امام موصوف سے پڑھی (مکمل حالات کیلئے دیکھو مقدمہ انوار الباری ص ۱/۲۲۹)

[۲] محمد بن احمد بن حفص المعروف بہ ابی حفص صغیر حنفی (م ۲۶۴ھ) محدث وفقیہ، شیخ الحنفیہ، صاحبِ سنت واتباع تھے اور فقہ وحدیث اپنے والدِ ماجد، ابوحفص کبیر (استاذ امام بخاری) سے پڑھی، پھر حدیث ابوالولید طیالسی حمیدی، ویحییٰ بن معین وغیرہ سے بھی حاصل کی، مدت تک طلب علم میں امام بخاری کے رفیق رہے، امیر بخارا نے جب امام بخاری کی ایذا رسانی کا ارادہ کیا تو آپ نے ان کو بخارہ کی بعض سرحدات میں محفوظ مقام پر پہنچایا اور اس طرح ان کی حفاظت کی، ''امام اقالیم'' آپ کی تاریخ وفات ہے۔ (حدائق الحنفیہ ص ۱۵۶)

اور شریح سے منقول ہے کہ اگر عورت کے گھرانے کا کوئی فرد گواہی دے اور وہ دین دار بھی ہو کہ یہ عورت ایک مہینہ میں تین مرتبہ حائضہ ہوئی تو اس کی تصدیق کی جائے گی، عطاء نے کہا کہ عورت کے حیض کے دن اتنے ہی ہوں گے جتنے پہلے ہوتے تھے (یعنی طلاق وغیرہ سے پہلے) ابراہیم نے بھی یہی کہا ہے، اور عطاء نے کہا ہے کہ حیض ایک دن سے پندرہ دن تک ہوسکتا ہے، معتمر اپنے والد کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ میں نے ابن سیرین سے ایک ایسی عورت کے متعلق پوچھا جو اپنی عادت کے مطابق حیض آجانے کے بعد پانچ دن تک خون دیکھتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ عورتیں اس کا زیادہ علم رکھتی ہیں۔

(۳۱۶) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ اَبِی رَجَآءٍ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْ اُسَامَةَ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَبِیْ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ اَبِیْ حُبَیْشٍ سَأَلَتِ النَّبِیَّ ﷺ فَقَالَتْ اِنِّیْ اُسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهُرُ اَفَاَدَعُ الصَّلٰوةَ فَقَالَ لَا اِنَّ ذٰلِکَ عِرْقٌ وَّلٰکِنْ دَعِی الصَّلٰوةَ قَدْرَ الْاَیَّامِ الَّتِیْ کُنْتِ تَحِیْضِیْنَ فِیْهَا ثُمَّ اغْتَسِلِیْ وَصَلِّیْ.

ترجمہ:۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں (مدتوں) پاک نہیں ہو پاتی تو کیا میں نماز چھوڑ دیا کروں؟ آپؐ نے فرمایا نہیں، یہ تو ایک رگ کا خون ہے ہاں اتنے دنوں میں نماز ضرور چھوڑ دیا کرو۔ جن میں اس بیماری سے پہلے تمہیں حیض آیا کرتا تھا پھر غسل کر کے نماز پڑھا کرو۔

تحقیق لغت: بابِ سابق میں حُیَّض کا لفظ آیا تھا جو حائض کی جمع ہے (جیسے کامل کی جمع کُمَّل آتی ہے) یہاں ترجمۃ الباب میں ثلاث حیض کا لفظ آیا ہے اس حیض کو مطبوعہ بخاری کے بین السطور و حاشیہ میں حَیَضٌ مثل عِنَبٌ، حَیْضَة کی جمع لکھا ہے اور حافظ ابن حجر و عینی نے بھی حَیَض قرار دے کر حَیْضَة کی جمع ہی لکھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حَیْضَة کی یہ جمع نہیں آتی، البتہ حِیْضَة کی جمع ہوسکتی ہے لیکن وہ بروزنِ فِعْلَة بمعنی حالت ہوگا جو اس جگہ مناسب نہیں، لہٰذا اس کو بجائے جمع کے حیض اسم جنس قرار دینا بہتر ہوگا۔

مقصد باب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ نے تحریر فرمایا:۔ یہ بتلانا ہے کہ عورت اگر دعوے کر دے کہ اس کو ایک ماہ کے اندر تین حیض آچکے ہیں، تو چونکہ ایسا ممکن ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی، آیتِ قرآنی سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا قول مقبول ہے، پھر باب کی تحالیق سے بھی یہی معلوم ہوا کہ حیض کی مدت مقرر و محدود نہیں اور عورت کے قول ہی پر مدار ہے، بشرطیکہ ممکن صورت ہو اور حدیث الباب میں **ولکن دعی الصلوة** محلِ مناسبتِ ترجمہ ہے کیونکہ اس میں فاطمہ کی طرف ہی معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے۔

بحث ونظر: صرف آیتِ قرآنی **ولا یحل لھن ان یکتمن** الخ سے استدلال نہیں ہوسکتا اسی لئے امکان کی قید لگانی پڑی اور دوسری قید کی طرف خود امام بخاریؒ نے اشارہ کر دیا کہ حضرت علیؓ و شریح بینہ پر انحصار کرتے تھے عطاء نے کہا کہ اقراء کی مدت وہی ہونی چاہئے جو پہلے سے اس کی عادت تھی ابن سیرین کے قول سے کوئی فیصلہ نہیں ملا، صرف عطاء کے دوسرے قول سے امام احمد کے مذہب کے مطابق حیض کی مدت ایک دن سے ۱۵ دن تک معلوم ہوئی اور اس سے امام بخاری اپنے مقصدِ مذکور پر استدلال کر سکتے ہیں، آگے حدیث الباب جو درج کی گئی ہے وہ بھی مقصد کے مطابق نہیں کیونکہ اس میں حسبِ عادت ایامِ حیض کی مدت مانی گئی ہے، اس سے کم و بیش نہیں، اور یہ بھی صحیح نہیں کہ اس میں فاطمہ کی طرف معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے کہ جو وہ کہیں مان لیا جائے بلکہ ان کی عادتِ مقررۂ سابق پر مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اور ان دونوں باتوں کا فرق بہت ظاہر ہے، پھر نہیں معلوم اس ساری پوزیشن کو شارحینِ بخاری نے نمایاں کیوں نہیں کیا؟!

حاشیہ لامع الدراری (ص ۱/۱۲۶) میں مذاہبِ ائمہ کی تفصیل بتلا کر آخر میں لکھا گیا، اس تمام تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے امام مالک و احمد کی موافقت کی ہے، حنفیہ و شافعیہ کی نہیں"، لیکن ہمارے نزدیک امام بخاری نے صرف امام احمدؒ کے مذہب کی موافقت کی ہے، جس کی طرف "**قال عطاء الحیض یوم الی خمس عشرة**" سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک اقلِ حیض کی کوئی حد نہیں

ہے وہ ایک لحظہ کا بھی ہوسکتا ہے جبکہ امام احمد کے یہاں کم از کم ایک دن کا ہے، اس طرح ۲۹ دن اور کچھ حصہ میں عدت پوری ہوسکتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کی تصدیق عدت کے بارے میں کم از کم ۳۲ دن اور کچھ حصہ یوم میں کرسکتے ہیں، اور حنفیہ میں سے امام اعظم کے نزدیک دو ماہ میں، صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن میں کرسکتے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے کوشش کی ہے کہ قصہ علی و شریح کو شافعیہ کے مطابق کریں، اس طرح کہ مہینہ کا ذکر ہوا اور راوی نے اوپر کی کسر کو حذف کردیا، کیونکہ دوسری روایت ایک ماہ یا ۳۵ دن کی نقل ہوئی ہے اور ایک روایت ایک ماہ یا چالیس رات کی بھی ہے۔ (فتح الباری ص ۱/۲۹۱)

قولہ تری الدم بعد قرئہا ۔ محقق عینی نے لکھا کہ قرء سے مراد طہر نہیں ہے جیسا کہ کرمانی نے سمجھا بلکہ معتاد حیض ہے صاحب تلویح[1] نے اثر ابن سیرین مذکور ذکر کر کے لکھا کہ یہ ثبوت ہے ان کیلئے جو (آیت میں) قرء سے مراد حیض کہتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔

سفاقسی نے کہا کہ یہی قول ابن سیرین، عطاء، گیارہ صحابہؓ اور خلفاءِ اربعہؓ کا ہے، نیز ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، معاذ، قتادہ، ابوالدرداء، انسؓ اور ابن المسیب، ابن جبیر، طاؤس، ضحاک، نخعی، شعبی، ثوری، اوزاعی، اسحٰق و ابوعبید کا بھی یہی قول ہے (عمدہ ص ۲/۱۴۰)

امام احمدؒ کا پہلا قول تھا کہ قرء سے مراد طہر ہے جیسا کہ امام مالک و شافعی کا قول ہے پھر انہوں نے امام اعظم کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اب ان کا راجح مذہب یہی ہے (حاشیہ لامع ص ۱/۱۲۶)

افاداتِ انوریہ: ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس طرح تو حنفیہ کے ۳۹ دن کی بھی گنجائش ہوسکتی ہے اور ہمارے یہاں دو ماہ کی مدت فیصلہ قاضی کیلئے ہے ۳۹ دن میں دیانۃً تمام عدت کا حکم کیا جاسکتا ہے۔

فرمایا: امام بخاری نے اگرچہ صاف طور سے نہیں کہا کہ ایک ماہ کے اندر تین حیض گذر جانے کا دعویٰ کرنے والی عورت کی تصدیق جائز ہے اور وہ عدت سے خارج ہوجائے گی، مگر ان کی عادت یہی ہے کہ صریح بات سے تو گریز کیا کرتے ہیں اور آثار پیش کردیتے ہیں لہٰذا اگلے آثار نے بتلایا کہ وہ جواز و تصدیق کے قائل ہوگئے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں دو ماہ کی تحدید کا مبنی احتیاط پر ہے کہ جب حیض سے عدت پوری کرنی ہے تو اکثر مدت حیض لینی چاہئے نہ کہ اقل اور طہر کا چونکہ اکثر متعین نہیں، اس میں تحدیدِ اقل ہی سے ممکن ہے حنفیہ کی طرف سے قاضی شریح کے فیصلہ اور حضرت علیؓ کی تصدیق کا جواب علامہ سرخسی نے یہ دیا کہ تعلیق ان جاءت الخ بطورِ تعلیق بالمحال ہے، قاضی صاحب جانتے تھے کہ دیانت دار خویش و اقارب شہادت دینے والے نہ ایسی عورت کو ملیں گے، نہ اس کے دعوے کو صحیح مان کر حکم تمام عدت کا دینا پڑیگا، جس طرح "**قل ان کان للرحمان ولد فانا اول العابدین**" میں تعلیق بالمحال ہے۔

میں نے یہ جواب دیا ہے کہ دیانۃً ۳۹ روز پر اور قضاءً دو ماہ پر انقضاءِ عدت ماننا لازمی ہے یعنی اگر زوجین میں نزاعی صورت نہ پیدا ہو اور عورت ۳۹ دن میں عدت پوری ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کی دیانۃً تصدیق کردیں گے، اور میرے نزدیک متونِ فقہ میں یقیناً مسئلہ قضاء کا بیان ہوا ہے جو نزاع کی صورت میں پیش آتا یہ جواب اگرچہ کسی نے نہیں لکھا، مگر میں اس وجہ سے مطمئن ہوں کہ فقہاء نے حیض وطہر کے بارے میں اقل و اکثر کی تحدید کردی ہے پس اگر اس تحدید کی رعایت عدت کے باب میں نہ کریں گے تو متناقض بات ہوجائے گی کیونکہ

---

[1] حاشیہ لامع الدراری ص ۱/۱۲۷ میں بجائے اس کے صاحب التوضیح چھپ گیا ہے اور غالباً مراد صاحب التلویح شرح الجامع الصحیح مشہور حافظِ حدیث علاؤ الدین مغلطائے ترکی مصری حنفی (م ۷۶۲ھ) ہیں، ظاہریہ میں محدث ابن سید الناس وغیرہ کے بعد درسِ حدیث دیا ہے، ایک سو سے زیادہ تصانیف کیں، جن میں شرح بخاری، شرح ابن ماجہ، شرح ابی داؤد وغیرہ ہیں، محدثین واہلِ سنت کی اغلاط پر تنبیہ کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے مقدمۂ تہذیب میں لکھا کہ میں نے ان کی کتاب رجال سے استفادہ کیا ہے مقدمۂ لامع ص ۱۳۴ میں شرح مذکور کا ذکر ہے مگر وفات شروع میں بغیر حوالہ کے ۷۹۲ھ درج ہوگئی ہے آخر میں صحیح یعنی ۷۶۲ھ چھپی ہے، الرسالۃ المستطرفہ ص ۹۸ میں بھی سن وفات یہی ہے اور ہم نے بھی مقدمۂ انوار الباری ص ۲/۱۳۶ میں حالات کے ساتھ یہی لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

تحدید اقل و اکثر تو تصدیق بہ انقضاءِ عدت کو امکانی شکل میں ضروری قرار دیتی ہے اور ۲ ماہ سے کم میں تصدیق کا عدمِ جواز تحدید مذکور کو بے کار و بے معنی کر دیتا ہے اسی لئے مجھے یقین ہو گیا کہ کتب فقہ میں صرف قضاء کا مسئلہ بیان ہوا ہے، دیانت کا نہیں، پس بجز دو ماہ کے تصدیق نہ کر سکنے کی بناء تین حیض نہ ہونے یا تحدید مذکور کے لغو کر دینے پر نہیں ہے بلکہ اس کی بناء صورتِ نزاع میں جانبین کی رعایت کیلئے ہے اور اس وقت اقل حیض کے ۹ دن اور طہر کے ۳۰ دن، کل ۳۹ دن پر فیصلہ نہیں کیا گیا، جو دیانۃً ہو سکتا تھا، لہٰذا حضرت شریح کے فتوے میں شہر کی صراحت بطور نفی کسر نہیں ہے (کسر کو تو حذف کر دیا اور اس کو اہمیت نہیں دی، بلکہ نفی شہرین کے لحاظ سے ہے جو بصورتِ فیصلۂ قضاء ملحوظ ہوتے۔

پس اگر کسر پانچ کی صحیح ہو سکتی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا تو نو کی بھی ہو سکتی ہے، واضح ہو کہ اس جواب میں میری طرف سے صرف تعبیر و تقریر کا تصرف ہوا ہے مسئلہ کی تغییر نہیں ہے، اور میں نے یہی طریقہ بہت سے مواضع میں اختیار کیا ہے (یعنی حنفیت سے نکل کر کوئی بات نہیں کہی ہے)

قولہ دعی الصلوۃ قدر الایام التی کنت تحیضین فیھا پر فرمایا کہ یہی حدیث پہلے صفحہ میں باب اقبال الحیض وادبارہ کے تحت گزر چکی ہے اس میں **فاذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوۃ** تھا، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں عبارتوں میں مضمون واحد ہے، اس بات کو علامہ محدث ماردینی ترکمانیؒ نے الجوہر النقی میں پیش کیا ہے اور دیگر احادیث سے بھی اس مطلوب کو ثابت کیا ہے۔

قاضی شریح[1] نے فتوی کیسے دیا؟

حضرتؒ نے فرمایا یہ خلجان ہو سکتا ہے کہ موصوف کو قاضی ہوتے ہوئے فتوے دینے کا حق نہ تھا، لہٰذا انہوں نے قضاءً ہی حکم کیا ہوگا، میں کہتا ہوں قاضی شرعی پر یہ واجب نہیں کہ وہ ہمیشہ قضاء ہی کا حکم کرے بلکہ اس کو تراضی خصمین کی صورت میں دیانت پر بھی حکم کرنے کا حق رہتا ہے، گو وہ قضا کی طرح حجتِ ملزمہ نہ ہوگا اسی لئے اس کے واسطے تراضی طرفین ضروری ہے جیسا کہ درمختار ص ۲۲۹ میں ہے کہ قاضی فتوے بھی دے سکتا ہے حتی کہ مجلسِ قضا میں بھی ایسا کر سکتا ہے، یہی صحیح ہے اور طحاوی باب الصدقات الموقوفات ص ۲/۲۵۰ میں امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے قصہ ذکر ہوا ہے کہ قاضی شریح سے مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے بتانے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں قاضی ہوں، مفتی نہیں ہوں، پھر اس نے قسم دے کر مجبور کیا تو آپ نے دیانت کے مطابق مسئلہ اور فتویٰ بتا دیا، یہ دلیل ہے کہ قاضی دیانۃً بھی حکم دے سکتا ہے۔

بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُدْرَةِ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ

(زرد اور مٹیالا رنگ ایامِ حیض کے علاوہ)

(۳۱۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ ثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا لَا نَعُدُّ الْكُدْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا.

ترجمہ: حضرت ام عطیہ نے فرمایا کہ ہم زرد اور مٹیالے رنگ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔

تشریح و تحقیق: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم الابواب میں لکھا: ’’یعنی یہ دونوں رنگ (زرد و مٹیالہ) ایامِ حیض کے سوا ایام

---

[1] قاضی شریح بن الحارث بن قیس الکوفی الفقیہ اولاد فارس سے تھے اور یمن میں رہتے تھے، حضور علیہ السلام کا زمانہ پایا مگر حاضر خدمت نہ ہو سکے (م ۷۸ھ) آپ کو حضرت عمرؓ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا تھا پھر حضرت علی و عثمانؓ کے دور میں بھی بدستور قاضی رہے، اپنی وفات سے ایک سال قبل حجاج کے زمانہ میں منصب قضا سے استعفا دے دیا تھا۔ ۱۲۰ سال کی عمر پائی، امام فن رجال یحییٰ بن معین نے ان کی توثیق کی، آپ نے حضرت عمرؓ، علیؓ و ابن مسعودؓ سے حدیث کی روایت کی ہے اور آپ سے حضرت شعبی، نخعی، عبدالعزیز ابن رفیع، محمد بن سیرین اور ایک جماعتِ محدثین نے روایتِ حدیث کی ہے (عمدہ ص ۲/۱۳۷ و تذکرۃ الحفاظ ص ۲/۵۹)

میں حیض سے شمار نہیں ہیں، لہٰذا ان کی وجہ سے نماز وروزہ کی ممانعت نہ ہوگی، لیکن بعض فقہاء نے ان دونوں رنگ کو حیض میں شمار کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد بعض فقہاء سے غالباً امام مالکؒ ہیں اور یہی بات ابن بطال مالکیؒ نے نقل کی ہے جیسا کہ عمدۃ القاری ص۱۴۲/۳) میں ہے اور ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ص۴۲/۱ میں بھی مدونہ کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے مگر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع ص۱۲۸/۱ میں ابن ماجشون مازری وباجی کے حوالہ سے امام مالک کا مذہب صرف ایام حیض کیلئے ایسا نقل کیا، غیر ایام حیض میں نہیں، لہٰذا جمہور اور امام مالک کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہتا، وللہ الحمد

اس سے محقق عینی کا یہ تردد بھی ختم ہوگیا کہ شاید امام مالک کو حدیث ام عطیہ نہ پہنچی ہوگی اور ممکن ہے پہلے نہ پہنچی ہو اور امام مالک نے وہی رائے قائم کی ہو جو ابن بطال وابن رشد نے لکھی ہے، اور اسی لئے موطأ میں بھی یہ حدیث نہیں ہے لیکن بعد کو پہنچ گئی ہوگی، اور انہوں نے مذہب جمہور کے موافق قول اختیار کرلیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ: حضرتؒ نے فرمایا:۔ قول صاحب الکنز **"ولا حد لاکثرہ الا عند نصب العادۃ فی زمن الاستمرار"** کی شرح میں محقق عینی سے سہو ہوگیا ہے، صحیح وہی ہے جو بدائع وخلاصۃ الفتاویٰ ص۲۳۱ میں ہے ممکن ہے یہ سہو متاخرین سے آیا ہو اور میں نہیں سمجھ سکا کہ اس کو انہوں نے کس وجہ سے اختیار کیا ہوگا۔

نطق انور: حضرتؒ نے فرمایا:۔ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث الباب کے تین مطلب ہوسکتے ہیں (۱) غیر ایام حیض میں ہم الوان کو لغو سمجھتے تھے یعنی ان کو حیض سے شمار نہ کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایام حیض میں ان کو لغو نہ سمجھتے تھے اور ان کو حیض سے شمار کرتے تھے۔ یہ تو بخاری کا مطلب ہے جو ترجمۃ الباب کی قید فی غیر ایام الحیض سے نکلتا ہے، گویا انہوں نے حنفیہ کی موافقت کی ہے کہ الوان معتبر بھی ہیں (لغو نہیں جیسے ایام حیض میں) اور غیر معتبر بھی ہیں یعنی (لغو جیسے غیر ایام حیض میں)

(۲) ہم ان دونوں رنگوں کا کچھ اعتبار نہ کرتے تھے، یعنی ایام حیض میں کیونکہ ان کو استحاضہ سے سمجھتے تھے اور صرف سُرخ وسیاہ کو حیض قرار دیتے تھے یہ مطلب شافعیہ نے لیا ہے جو حنفیہ کے مخالف ہے لیکن ظاہر ہے یہ بخاری کے ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہ غیر ایام حیض سے متعلق ہے۔

(۳) ہمارے زمانہ میں تمییز الوان کی کوئی حد ہی نہ تھی، لہٰذا ایام حیض میں سارے الوان حیض ہی سے شمار ہوتے تھے اور غیر ایام حیض میں استحاضہ سے یہ مطلب حنفیہ نے سمجھا، اگرچہ امام بخاری کے ترجمہ سے مطابق نہیں ہے۔

بحث ونظر: محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ کدرت وصفرت اگر غیر ایام حیض میں دیکھی جائے تو اس پر حیض کے احکام جاری نہ ہوں گے اور یہی مطلب ہے حضرت ام عطیہ کے قول کا کہ ہم زمانہ رسالتؐ میں ان دونوں کو اہمیت نہ دیتے تھے اور ان کے قول کو ہم نے غیر ایام حیض کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ حدیث سے یہی مراد مفہوم ومتعین ہے اس کی تائید روایت ابی داؤد سے بھی ہو رہی ہے اس میں خود ام عطیہؓ نے بعد الطہر کی قید لگائی ہے یعنی حیض سے پاک ہوجانے کے بعد کے عرصہ میں ہم ان الوان کو کچھ نہ سمجھتے تھے، امام بخاری نے اسی پر ترجمہ باندھا ہے جس کی تصحیح حاکم نے کی ہے اور اسماعیلی کے یہاں روایت **"کنا لا نعد الصفرۃ والکدرۃ شیئا فی الحیض"** ہے (یعنی ان الوان کو حیض میں شمار نہ کرتے تھے) دارقطنی میں **کنا لا نری التربیۃ بعد الطہر شیئا** ہے ابن بطال نے حضرت حفصہ سے روایت **کنا لانری التربیۃ بعد الغسل شیئا** پیش کی ہے، کرمانی نے کہا:۔ اگر کہو کہ حضرت عائشہؓ سے تو روایت **کنا نعد الکدرۃ والصفرۃ حیضاً** مروی ہے، دونوں روایتوں کو کس طرح جمع کریں گے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ وقت حیض کے بارے میں ہے اور وہ دوسرے اوقات کیلئے، محقق عینی نے فرمایا کہ یہ روایت ہی ضعیف ہے اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے روایت **ما کنا نعد الکدرۃ والصفرۃ شیئا ونحن**

مع رسول اللہ ﷺ ذکر کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا الخ (عمدہ ص ۲/۱۴۲)

حافظ نے لکھا:۔ امام بخاری اس باب سے حدیث ام عطیہ کو سابق الذکر حدیث عائشہ کے ساتھ جمع و مطابق کرنا چاہتے ہیں جس میں تھا کہ عورتیں جب تک چونہ کی طرح سفید رطوبت یا گدی نہ دیکھ لیں حیض ہی کی حالت خیال کریں تو بتلا دیا کہ وہ بات ایام حیض سے متعلق تھی اور یہ دوسرے دنوں کیلئے ہے (فتح الباری ص ۱/۲۹۱)

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا حسب تصریح ابن بطال جمہور علماء نے حدیث الباب سے وہی مراد بھی ہے جو امام بخاری نے متعین کی ہے مگر ابن حزم ظاہری وغیرہ نے ظاہر حدیث ام عطیہ پر نظر کر کے مطلقاً یہ حکم لگا دیا ہے کہ صفرۃ و کدرت کوئی چیز ہی نہیں ہے، نہ ایام حیض میں نہ دوسرے زمانہ میں (حاشیہ لامع ص ۱/۱۲۸) اسی حاشیہ میں آگے یہ افادہ بھی علامہ بجیرمی سے نقل کیا ہوا ہے کہ الوانِ حیض و استحاضہ کی اقسام (دقیق فروق کی وجہ سے) ۱۰۲۴ بتلائی گئی ہیں، واللہ واسع علیم

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ایک معنی حدیث الباب کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم کدرت و صفرت کو کوئی چیز نہ سمجھتے تھے، یعنی اس درجہ کی کہ وہ حیض و غیرِ حیض میں فارق بن سکے، اس سے بھی تمییز الوان والے مسلک کی مرجوحیت و نااہمیت کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابٌ عِرْقِ الْاِسْتِحَاضَةِ

(استحاضہ کی رگ)

(۳۱۸) حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ الْمُنْذِرِ الْحِزَامِيُّ قَالَ ثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيْسىٰ عَنِ ابْنِ اَبِىْ ذِئْبٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ وَعَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّ اُمَّ حَبِيْبَةَ اسْتُحِيْضَتْ سَبْعَ سِنِيْنَ فَسَاَلَتْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ عَنْ ذٰلِكَ فَاَمَرَهَا اَنْ تَغْتَسِلَ فَقَالَ هٰذَا عِرْقٌ فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ام حبیبہؓ سات سال تک مستحاضہ رہیں آپ نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا تو آپ نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ رگ (کا خون ہے) پس ام حبیبہؓ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔

تشریح: پہلے باب الاستحاضہ میں بھی حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کیلئے حضور علیہ السلام کا ارشاد انما ذلک عرق و لیس بالحیضۃ (یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے) گذر چکا اور استحاضہ کی تشریح بھی ہو چکی ہے، یہاں امام بخاریؒ دوسری حدیث دربارۂ حضرت ام حبیبہ بنت[1] جحش لائے ہیں۔ جحش کی تین صاحبزادیاں تھیں، حضرت زینب ام المومنین حمنہ اور ام حبیبہ، کہا گیا کہ یہ سب استحاضہ میں مبتلا تھیں، امام بخاری نے جو ذکر کیا ہے کہ بعض امہات المومنین بھی مستحاضہ تھیں تو غالباً وہ حضرت زینب ہی تھیں یوں عام طور سے علماء نے حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارکہ کی استحاضہ والی عورتوں کی تعداد دس تک لکھی ہے مگر محقق عینی نے اپنی وسعتِ علم و نظر کے تحت گیارہ گنوائی ہیں، ملاحظہ ہو عمدہ ۲/۱۰۵

حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ کو سات سال تک استحاضہ کی شکایت رہی، اس سے ابن القاسم نے استدلال کیا کہ مستحاضہ پر نمازوں کی قضا نہیں اگر وہ حیض کے دھوکہ میں ان کو ترک کرے کیونکہ حضور ﷺ نے اتنی بڑی مدت کی نمازوں کے لوٹانے کا حکم نہیں دیا، لیکن حافظ نے لکھا کہ اس سے استدلال نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ سات سال کی مدت کا ذکر تو ضرور ہوا ہے مگر اس کا کیا ثبوت کہ حضور ﷺ سے سوال کرنے کے وقت سے پہلے یہ مدت گذر چکی تھی (فتح الباری ص ۱/۲۹۲)

---

[1] ابوداؤد میں ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ ختنہ تھیں رسول اللہ ﷺ کی یعنی سالی، اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے نکاح میں تھیں، ختن کا لفظ اقارب زوجہ کیلئے ہے احماء اقارب زوج کے واسطے اور اصہار دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ (مؤلف)

یعنی ممکن ہے بلکہ صحابیات کے دینی اہتمام کے تحت یہی اغلب ہے کہ سوال استحاضہ کی شکایت شروع ہونے پر ہی ہو گیا ہوگا لہٰذا ترک صلوٰۃ اور قضا نہ کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث ونظر: حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ (حالت استحاضہ میں) ہر نماز کے وقت غسل کیا کرتی تھیں اس پر حافظ نے لکھا کہ حضور علیہ السلام کی طرف سے ان کیلئے حکم غسل مطلق تھا تکرار پر کوئی دلالت نہ تھی (جس کی تعمیل ایک دفعہ حیض ختم ہونے اور استحاضہ شروع ہونے پر ہو چکی) اس لئے شاید انہوں نے کسی قرینہ سے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم سمجھ لیا، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ حکم نبوی تو نہ تھا، مگر انہوں نے خود ہی اس کا التزام کر لیا، یہی جمہور کا مذہب بھی ہے کہ بجز متحیرہ کے کسی مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت غسل واجب نہیں ہے البتہ وضو ہر نماز کیلئے واجب ہے باقی ابوداؤد میں جو حدیث مرفوع سلیمان بن کثیر کی روایت سے حکم غسل کی مروی ہے اس میں حفاظ حدیث نے کلام کیا ہے اگرچہ دوسری حدیث ابوداؤد، یحییٰ بن ابی کثیر والی سے بھی حکم غسل ہر نماز کیلئے ثابت ہوتا ہے، لہٰذا دونوں روایتوں کو جمع کرنے کیلئے حکم غسل کو استحباب پر محمول کرنا ہوگا، امام طحاویؒ نے حدیث ام حبیبہ کو حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش سے منسوخ قرار دیا، جس میں صرف وضو کا حکم ہے غسل کا نہیں، تاہم ہمارے نزدیک دونوں طرح کی احادیث میں جمع و تطبیق ہی بہتر ہے یعنی حدیث ام حبیبہ میں امر کو استحباب پر محمول کرنا اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (فتح ص ۱/۲۹۲)

ارشاد انور: حضرتؒ نے فرمایا: علامہ شوکانیؒ نے استحاضہ کے ہر نماز کیلئے غسل پر نکیر کی ہے اس کو تکلیف مالا یطاق قرار دیا، اور اس کو بدعت تک کہہ دیا ہے نیز دعوے کر گئے کہ اس کی اصل صحیح شرع میں نہیں ہے مگر یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ اس جملہ کا مرفوع ہونا یہاں (بخاری سے) تو ثابت نہیں ہوتا لیکن ابوداؤد نے اس کے مرفوع ہونے کو ثابت کیا ہے، جس میں ہے کہ حضور علیہ لسلام نے ہی ان کو ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کر دی ہے اس کے بعد حضرتؒ نے مندرجہ ذیل افادہ کیا۔

علامہ شوکانی وابن تیمیہؒ کا فرقِ مراتب

علامہ شوکانی اور شیخ عبدالوہاب نجدی کبھی کبھی تیز کلامی کرتے ہیں جس کا ان کو حق نہیں ہے کیونکہ وہ سرسری نظر والے ہیں، دقیق النظر نہیں ہیں، موٹی سمجھ والے ہیں البتہ حافظ ابن تیمیہ اگر تیز کلامی کرتے ہیں تو وہ برداشت کی جا سکتی ہے کیونکہ وہ بڑے پایہ کے شخص ہیں، (یہ بھی فرمایا کہ معذور کے مسائل کبیری شرح منیہ میں تفصیل سے ہیں، البتہ ایک ضروری بات چھوٹ گئی ہے اس کو قنیہ میں دیکھا جائے)

صاحب تحفہ وصاحب مرعاۃ کا ذکر خیر

اس موقع پر ہم نے تحفۃ الاحوذی کا مطالعہ کیا کہ علامہ شوکانی کی اس اہم غلطی کا کچھ ذکر کرتے ہیں یا نہیں؟ آپ نے یہاں علامہ نووی کی عبارت ذیل نقل کر دی، صرف ایک غسل وقت انقطاع حیض جمہور علماء سلف وخلف کے نزدیک واجب ہے یہی حضرت علی وابن مسعود وابن عباس وحضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے اور امام مالک ابوحنیفہ واحمد کا مذہب ہے لیکن ابن عمرؓ ابن زبیر عطاء سے نقل ہے کہ وہ غسل کو ہر نماز کے وقت واجب کہتے تھے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اصل عدم وجوب ہے دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے صرف ایک ہی مرتبہ کیلئے امر غسل صحت کے ساتھ مروی ہے، باقی ابوداؤد وبیہقی وغیرہما کی مرویہ احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور بیہقی وغیرہما کی مرویہ

---

[1] امامیہ کے مذہب میں بھی وجوب غسل ہر نماز کے وقت ہے (بستان الاحبار ص ۱/۹۵) اسی صفحہ پر امام احمد کی روایت سے امر غسل مرفوعاً ثابت ہے اور صفحہ ۱/۱۱۱ میں بھی امام احمد ونسائی کی روایت مذکور ہے ان روایات پر شوکانی نے کچھ نہیں لکھا۔ حافظ ابن حزم ظاہری نے ہر نماز یا دو نمازوں کیلئے (جبکہ پہلی آخر وقت میں اور دوسری اول وقت میں پڑھے) غسل ووضو کو ضروری قرار دیا ہے اور اس کے ثبوت میں وہی احادیث پیش کی ہیں جن میں وضو اور غسل کا حکم ہے، اور ان احادیث و آثار کو حسب عادت پوری سند کے ساتھ نقل کر کے لکھا کہ یہ سب غایت صحت میں ہے، جن کو حضور علیہ السلام کی چار صحابیات نے روایت کیا ہے اور ایسی نقل تواتر موجب علم ہوتی ہے اور اسی کی قائل ایک جماعت صحابہ کی ہے الخ (محلی ۲/۲۱۱ تا ۲/۲۱۵)

احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور بیہقی وغیرہ نے خود بھی ان کا ضعف بیان کر دیا ہے، اور اس بارے میں صرف بخاری و مسلم کی وہ حدیث ہے جس میں حضورؐ نے ام حبیبہؓ کو غسل کا حکم دیا اور وہ ہر وقتِ نماز پر غسل کیا کرتی تھیں، اس کے بعد علامہ نووی نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ وہ خود ہی تطوعاً غسل کرتی تھیں۔ حضور نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم نہیں دیا تھا یہ لکھ کر صاحبِ تحفہ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں بعض لوگوں نے جمع کی صورت اختیار کی کہ احادیثِ غسل لکل صلوٰۃ کو استحباب پر محمول کیا، واللہ تعالےٰ اعلم (تحفہ ص ۱/۱۲۳)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کو چونکہ امرِ غسل لکل صلوٰۃ والی احادیث صحت کے ساتھ نہ پہنچیں، انہوں نے حضرت ام حبیبہ کو غیر مامور قرار دے دیا اس پر اعتماد کر کے علامہ نوویؒ نے بھی احادیثِ امرِ غسل لکل صلوٰۃ کو غیر ثابت قرار دے دیا، صاحبِ تحفہ نے اسی تحقیق کو نقل کرنے پر اکتفا کیا تا کہ علامہ شوکانی کی بات بے وزن نہ ہو سکے حالانکہ حق وانصاف کا تقاضہ یہ تھا کہ وہ حافظ ابن حجر کی تصحیح اور حافظ ابن حزم کی تقریر و تحقیق کو بھی سامنے کرتے اور اس کا حوالہ دینے کے بعد اپنی رائے قائم کرتے، ایک طرف عدمِ ثبوت والی بات لکھتے ہیں، اور دوسری طرف دبے الفاظ میں جمع کی بات بھی نقل کرتے ہیں حالانکہ غیر ثابت کو ثابت کے ساتھ جمع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن حزم کا درجہ فنِ حدیث میں علامہ نووی سے فائق ہے بقول حضرت شاہ صاحبؒ نووی کا شمار صرف مقیدین میں ہے، محققین میں نہیں، اس سے اندزہ ہو سکتا ہے کہ صاحبِ تحفہ کی شرح کا درجہ تحقیق کے لحاظ سے کیا ہے، اور وہ اکابرِ حنفیہ کے بارے میں جو تیز کلامی کر جاتے ہیں، اس کو ان کیا حق پہنچتا ہے۔ یہی بات آج ہم صفائی کے ساتھ ان کے تلمیذ خاص صاحبِ مرعاۃ کے بارے میں عرض کرتے ہیں، جن کی تیز لسانی کے نمونے پہلے پیش بھی کئے ہیں، درحقیقت حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بات نہایت ہی قیمتی فرمائی ہے، کہ حافظ ابن تیمیہ ایسے محققین و مدققین کی تیز کلامی تو برداشت کی جا سکتی ہے کہ ان کا علمی مرتبہ و پایۂ تحقیق واقع میں بہت بلند و برتر ہے لیکن علامہ شوکانی و شیخ عبدالوہاب نجدیؒ کا حد سے آگے بڑھنا زیب نہیں دیتا، یہی رائے ہم نے صاحبِ تحفہ و صاحبِ مرعاۃ کے بارے میں بھی قائم کی ہے اور الحمد للہ علی وجہ البصیرۃ کی ہے جس کی تفصیل بحث ونظر میں آتی رہتی ہے اور انوار الباری کی تکمیل تک پورے حقائق سامنے ہو کر تمام تلبیسات کے پردے چاک ہو جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین۔

بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ

(عورت جو (حج میں) طوافِ زیارت کے بعد حائضہ ہو)

(۳۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهَا قَالَتْ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيٍّ قَدْ حَاضَتْ قَالَ رَسُوْلُ ﷺ لَعَلَّهَا تَحْبِسُنَا اَلَمْ تَكُنْ طَافَتْ مَعَكُنَّ فَقَالُوْا بَلٰى قَالَ فَاخْرُجِي.

(۳۲۰) حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ اَسَدٍ قَالَ ثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ طَاوٗسٍ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رُخِّصَ لِلْحَائِضِ اَنْ تَنْفِرَ اِذَا حَاضَتْ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُوْلُ فِي اَوَّلِ اَمْرِهٖ اَنَّهَا لَا تَنْفِرُ ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ تَنْفِرُ اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ رَخَّصَ لَهُنَّ.

ترجمہ (۳۱۹): حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا یا رسول اللہ صفیہ بنت حُیی کو (حج میں) حیض آ گیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی، کیا انہوں نے تم لوگوں کے ساتھ (طوافِ زیارت) نہیں کیا، عورتوں نے

جواب دیا کہ کرلیا ہے آپؐ نے اس پر فرمایا کہ پھر چلی چلو۔
ترجمہ(۳۲۰): حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا حائضہ کیلئے (جبکہ اس نے طوافِ زیارت کرلیا ہو) رخصت ہے اگر وہ حائضہ ہوگئی تو گھر چلی جائے، ابن عمر ابتداء میں اس مسئلہ میں کہتے تھے کہ اسے جانا نہیں چاہئے، پھر میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا کہ چلی جائے کیونکہ رسول ﷺ نے ان کو رخصت دی ہے۔
تشریح: امام بخاریؒ بتلانا چاہتے ہیں کہ طوافِ افاضہ کرلینے کے بعد جو حج کا بڑا رکن ہے اگر حیض شروع ہوجائے تو طوافِ وداع کیلئے ٹھہرنا ضروری نہیں، اپنے گھر کو لوٹ سکتی ہے کیونکہ شریعت نے اس کو ساقط کردیا ہے طوافِ افاضہ ہی کو طوافِ رکن اور طوافِ زیارت اور (طواف یوم النحر) بھی کہتے ہیں، مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں مستحاضہ کا حکم بیان ہوا ہے، اس میں حائضہ کا اور حیض واستحاضہ دونوں ایک ہی مد سے ہیں (عمدہ ص۱۴۴/۲، وص۱۴۵/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہی حکم طوافِ قدوم کا ہے اگر حالتِ حیض میں مکہ معظمہ پہنچی تو وہ بھی ساقط ہوجائیگا یہ طواف وہاں پہنچنے کا ہے اور طوافِ وَداع واپسی کے وقت کا ہے، میرے نزدیک دونوں کا درجہ بھی ایک ہونا چاہئے مگر حنفیہ طوافِ قدوم کو سنت لکھتے ہیں (اس کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں) اور طوافِ وداع جس کو طوافِ صدر بھی کہتے ہیں واجب لکھتے ہیں، خزانۃ المفتیین میں دونوں کو واجب لکھا ہے یہ معتبر کتاب ہے، خزانۃ الروایات غیر معتبر ہے، گجرات کے کسی عالم نے لکھی ہے فتاویٰ ابراہیم شاہی بھی معتبر نہیں ہے، ضعیف باتیں لکھی ہیں، البتہ نصاب الاحتساب معتبر کتاب ہے،

حائضہ کیلئے طوافِ قدوم وطوافِ وداع کا ساقط ہونا اتفاقی مسئلہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور طوافِ زیارت چونکہ فرض درکنِ حج ہے وہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، اگر حیض آجائے تو اس کیلئے ٹھہرنا پڑے گا، اگر بغیر ادا کئے وطن کو واپس ہوگی تو احرام سے نہ نکلے گی، کماذکرہ النووی۔ محقق عینی نے لکھا:۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک طوافِ مذکور نہ کرے گی ہمیشہ احرام میں رہے گی، یعنی اس کا شوہر اس سے صحبت نہ کرسکے گا، باقی احکام میں احرام سے نکل جائے گی۔

اگر حالتِ حیض میں طوافِ قدوم کرلے گی تو اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی، اگر طوافِ رکن کرلے گی تو اس پر اونٹ کی قربانی ہوگی، اور یہی حکم حالتِ جنابت میں ہردو طوافِ مذکور کا مردوں اور عورتوں کیلئے ہے (عمدہ ص۱۴۶/۲)

حضرت ابن عمرؓ کو جب تک حدیث الباب نہ پہنچی تھی تو وہ حائضہ کو طوافِ وداع کیلئے ٹھیرنے کا حکم دیا کرتے تھے، پھر جب رخصتِ مذکورہ کا علم ہوا تو بغیر طواف کے واپسی کی اجازت دینے لگے تھے (فتح ص۲۹۲/۱، وعمدہ ۱۴۶/۲)

قولہ علیہ السلام لعلها تحبسنا یہ اس لئے فرمایا تھا کہ آپ کو ان کے طوافِ زیارت کرلینے کا علم نہ تھا پھر جب علم ہوگیا کہ بجز طوافِ صدر کے اور کچھ باقی نہیں رہا تو واپسی کی اجازت دے دی۔

بَابُ اِذَارَأَتِ الْمُسْتَحَاضَةُ الطُّهْرَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّى وَلَوْ سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ وَّيَاتِيهَا زَوْجُهَا اِذَا صَلَّتِ الصَّلٰوةُ اَعْظَمُ.

(جب مستحاضہ کو خون آنا بند ہوجائے ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غسل کرے اور نماز پڑھے اگرچہ تھوڑی دیر کیلئے ہی ایسا ہوا ہو اور اس کا شوہر نماز ادا کرلینے کے بعد اس کے پاس آئے کیونکہ نماز کی اہمیت سب سے زیادہ ہے)

(۳۲۱) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ ثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ ثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا اَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلٰوةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّي.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا:۔ جب حیض کا زمانہ آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب یہ زمانہ گذر جائے تو خون کو دھولو اور نماز پڑھو۔
تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ صورت واقعی وحسی انقطاع دم کی ہے یہ نہیں کہ ابھی خون جاری ہے اور شارع نے چونکہ اس کو دمِ حیض کے بعد دم استحاضہ کے باوجود طاہرہ کا حکم دیدیا ہے، اس لئے حکماً گویا اس نے طہر کو دیکھ لیا جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے سمجھا اور لکھا محقق عینی نے بھی حافظ کے اس مطلب کو غلط قرار دیا ہے اور لکھا کہ حضرت ابن عباس کا اثر امام بخاری کے ترجمۃ الباب اور مقصد ومراد دونوں کے مطابق ہے کیونکہ طہر کا لفظ لائے ہیں جس سے حقیقۃً انقطاعِ دم ثابت ہوتا ہے اور دمِ استحاضہ کو طہر قرار دینا صرف مجازاً ممکن ہے۔ جس کی کوئی ضرورت و داعیہ موجود نہیں ہے لہٰذا تاویلِ مذکور کو سیاق کے زیادہ موافق کہنا درست نہیں جبکہ وہ مقصدِ بخاری کے برعکس بات بتلاتی ہے۔ (عمدہ ص ۱/۱۴۲)

بَابُ الصَّلٰوةِ عَلَى النُّفَسَآءِ وَسُنَّتِهَا

(زچہ پر نمازِ جنازہ اور اس کا مسنون طریقہ)

(۳۲۲) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ اَبِي سُرَيْجٍ قَالَ ثَنَا شَبَابَةُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ اَنَّ امْرَاَةً مَاتَتْ فِي بَطْنٍ فَصَلّٰى عَلَيْهَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فَقَامَ وَسْطَهَا.

ترجمہ: حضرت سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہ ایک عورت کا زچگی میں انتقال ہو گیا تو آں حضور علیہ السلام نے ان کی نمازِ جنازہ پڑھی اس وقت آپ ان کے (جسم کے) وسط کو سامنے کر کے کھڑے ہوئے۔

ساعۃ سے مراد قلیل وقت ہوتا ہے معروف گھنٹہ نہیں حضرتؒ نے فرمایا:۔ یہ اس وقت ہے کہ عادت مقرر و منضبط ہو یا دس دن پورے ہو چکے ہوں جو اکثرِ مدت ہے اس کے گذر جانے پر اگر دم کا انقطاع ہو جائے تو نماز کا حکم فوراً متوجہ ہو جائے گا، کسی انتظار وشک کی ضرورت نہیں اور پہلے جو ہم نے کہا تھا کہ تحقیقِ حال کرنے میں اگر وقت گذر جائے اور نماز قضا ہو جائے تو کوئی حرج نہیں وہ اس صورت میں ہے کہ عادت منضبط نہ ہو، اس حالت میں جلدی حکم نہیں کر سکتے ممکن ہے دم عود کر آئے۔

الصلوۃ اعظم پر فرمایا:۔ یہ بھی مسئلۂ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ پوری مدت پر انقطاعِ حیض ہو جانے پر مقدارِ تحریمہ کا وقت مل جائے تو اس وقت کی نماز عورت کے ذمہ ہو جاتی ہے اور اگر کم پر انقطاع ہو تو مقدارِ غسل وتحریمہ کا وقت مل جانے پر نماز اس کے ذمہ ہوگی۔ پھر جب نماز کا وجوب شارع کی طرف سے ہو گیا، جو حقِ شرع اور مرتبہ میں اعلیٰ ہے تو حقِ زوج بھی عائد ہو جائے گا جو اس سے کم درجہ کا ہے اور حدیثِ موقوفِ مذکور کے الفاظ بھی اسی طرف مشیر ہیں۔

علم دین کی قدر وعظمت کا ایک واقعہ

حضرتؒ نے فرمایا:۔ حاشیۂ بحر الرائق میں ایک حکایت لکھی ہے کہ محمد بن سلمہ جو مشائخ بلخ سے ہیں، انہوں نے اپنے بیٹے کو تعلیمِ فقہ کیلئے بغداد بھیجا، اور اس کی تعلیم پر چالیس ہزار روپے خرچ کئے فارغ ہو کر آیا تو پوچھا کیا پڑھ کر آئے؟ عرض کی صرف ایک مسئلہ سیکھا ہے کہ عورت کا حیض دس دن پر ختم ہو تو مدتِ غسل زمانۂ طہارت میں شمار ہوگی یعنی اگر نماز کے وقت میں سے اتنا وقت مل گیا کہ تحریمہ کہہ سکتی ہے خواہ غسل نہ کر سکے تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی اور اگر کم مدت پر انقطاعِ دمِ حیض ہوا تو وقتِ غسلِ حیض میں شمار ہوگا غسل کا وقت بھی گذرے اور اس کے بعد تحریمہ کا وقت بھی پالے گی تو نماز اس کے ذمہ ہوگی، ورنہ نہیں،

والدِ موصوف نے یہ سن کر فرمایا:۔ واللہ! تم نے میری رقم ضائع نہیں کی اور وہ سب بجا طور پر صرف ہوگئی، یہ تھی پہلے زمانہ میں علم کی

قدر دانی کہ ایک مسئلہ سیکھنے پر ہزاروں روپے قربان کر دیتے تھے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاریؒ دو باتیں بتلانا چاہتے ہیں، نفاس والی عورت کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے اور اس کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہوگا۔ ظاہر ہے حدیث الباب بھی اس ترجمۃ الباب کے مطابق ہے مگر سوال یہ ہے کہ کتاب الحیض میں نمازِ جنازہ وغیرہ کے بیان کا کیا موقع ہے؟ محقق عینی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ ترجمہ بے محل لایا گیا ہے اور اس کا صحیح موقع کتاب الجنائز تھا، دوسری بات یہ ہے کہ اس باب کو سابق باب سے بھی کوئی مناسبت نہیں ہے، حالانکہ ابواب میں باہمی مناسبت مطلوب ہوتی ہے اس کے بعد عینی نے دوسروں کی توجیہات پر حسب ذیل نقد کیا ہے۔

توجیہ ابن بطال رحمہ اللہ

نفاس والی چونکہ خود نماز نہیں پڑھ سکتی، اس سے کسی کو خیال ہوتا کہ اس کی نمازِ جنازہ بھی نہ پڑھی جائے تو امام بخاری نے شاید اسی خیال کے دفعیہ کیلئے بتلایا کہ نفاس والی کا حکم اس بارے میں دوسری عورتوں جیسا ہی ہے کہ وہ سب ہی طہارتِ ذات سے متصف ہیں (یعنی ان کی نجاست صرف عارضی وحکمی ہے اس لئے حضور علیہ السلام نے نفاس والی کی نماز جنازہ پڑھائی اور اس سے اس بات کا بھی رد ہو گیا کہ مومن اگرچہ ذاتی لحاظ سے پاک ہے، مگر ہر ابنِ آدم موت طاری ہوجانے کی وجہ سے ناپاک ہوجاتا ہے، کیونکہ ایسی بات ہوتی تو حضور اکرم ﷺ نفاس والی کی نماز کیسے پڑھاتے؟ جبکہ نجاستِ دم تو پہلے ہی تھی، پھر اس کے ساتھ موت کی نجاست بھی جمع ہوگئی، حضورؐ نے جب اس کی نماز پڑھائی تو ایسے میت کی جس کے ساتھ دوسری نجاست دم وغیرہ کی نہ ہو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوئی۔

حضرت گنگوہیؒ نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا اور حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اسی کو سب سے بہتر توجیہ قرار دیا (لامع ص ۱۳۱/۱)

حافظ ابن حجر و عینی نے اس کو نقل کر کے اس پر ابن المنیر کا نقد ذکر کیا ہے کہ امام بخاری کے مقصد سے یہ توجیہ بالکل اجنبی ہے (فتح ص ۲۹۳/ و عمدہ ۱۸۸/۲)

توجیہ ابن المنیرؒ: حدیث میں وارد ہے کہ حالتِ نفاس[1] میں مرنے والی عورت شہید ہوتی ہے (اور شہید پر نماز نہیں پڑھی جاتی)

اس لئے امام بخاری نے متنبہ کیا کہ حضور علیہ السلام کی متابعت میں نفاس والی پر پڑھی جائے گی، جس طرح غیرِ شہید پر پڑھی جاتی ہے محقق عینی نے اس توجیہ پر نقد کیا کہ مذکورہ گمان پر تنبیہ کی ضرورت اگر پیش بھی آئے گی تو باب الشہید میں آئے گی، یہاں کتاب الحیض میں کوئی موقع نہیں۔

توجیہ ابن رشیدؒ: امام بخاری نے نماز کا ذکر کر کے ایک لازم کا ارادہ کیا ہے لوازمِ صلوٰۃ میں سے، یعنی نماز میں جو سامنے ہو وہ طاہر ہونا چاہئے، جب حضور علیہ السلام نے اس پر اور اس کی طرف کو نماز پڑھی تو اس سے اس کا طاہر لعینہا ہونا لازم ہوا، محقق عینی نے لکھا کہ اس میں متعدد غیر معقول امور کا ارتکاب ہوا لہٰذا یہ توجیہ سب سے زیادہ مستبعد ہے اور اس لئے کہ مستقبل فی الصلوٰۃ کا طاہر ہونا شرط قرار دیا، پس بتایا

---

[1] حنفیہ کے نزدیک شہید تین قسم کے ہیں (۱) شہید کامل جو دنیا و آخرت دونوں کے لحاظ سے شہید ہوتا ہے اس کیلئے چھ شرط ہیں، (۱) عاقل ہو (۲) بالغ ہو، (۳) مسلم ہو، (۴) حدث اکبر (جنابت) اور حیض و نفاس سے پاک ہو (۵) زخم کھانے کے بعد ہی مرجائے (کہ اکل و شرب نیند وعلاج سے فائدہ نہ اٹھائے نہ اس جگہ سے زندگی میں اپنے خیمہ یا مکان میں جائے، نہ اس پر کوئی نماز کا وقت گذرے) اس کا قتل قابلِ قصاص ہو (نوٹ) اس قسم میں وہ بھی داخل ہے جو اپنی مال جان یا مسلمانوں یا اہلِ ذمہ کی حفاظت کرتے ہوئے کسی دھار دار آلہ سے مارا جائے۔ اس قسم کے شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا (کہ اسی خونِ شہادت کے ساتھ قیامت میں اٹھایا جائے گا، جو کپڑے پہنے ہوئے ہے وہی اس کا کفن ہے (جو اس کی شہادت پر گواہ ہوں گے اس کی نماز جناہ پڑھی جائے گی، (۲) صرف شہیدِ آخرت وہ ہے جس میں شروط بالا میں سے کوئی شرط کم ہو، اس کیلئے دنیا میں احکام تجہیز وتکفین وغسل کے دوسرے مسلمانوں کی طرح ہوں گے اور آخرت میں مرتبہ واجر کے لحاظ سے شہید نمبر ا کی طرح ہوگا اس قسم میں یہ لوگ آئیں گے، (۱) ڈوب کے مرنے والے (۲) جل کر مرنے والے (ان میں خودکشی کرنے والے داخل نہیں کہ وہ شرعاً حرام ہے) (۳) جس پر دیوار گر جائے (۴) حالتِ سفر کی موت (۵) وبائی مرض میں مرنے والے (۶) مرضِ استسقاء، اسہال، ذات الجنب، سلِ نفاس، مرگی بخار اور بچھو وغیرہ کے کاٹنے سے مرنے والے (۷) حالتِ طلبِ علم میں مرنے والے (۸) جمعہ کی رات میں مرنے والے وغیرہ، (۳) صرف شہیدِ دنیا وہ ہیں جو ظاہر میں مسلمان اور دل سے منافق ہوں۔ یہ مسلمانوں کے ساتھ مارے جائیں تو ظاہری حالت پر نظر کر کے ان پر بھی نمبر ا کی طرح احکام نافذ ہوں گے (کتاب الفقہ مع المذاہب الاربعہ ص ۳۱۲/۱) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جائے کہ یہ فرض ہے، واجب ہے یا سنت و مستحب؟ دوسرے مجاز کا ارتکاب بے ضرورت کیا (کہ نماز بول کر لازم نماز مراد لیا گیا) تیسرے دعویٰ ملازمت کیا (ایک کا دوسرے کیلئے لازم وملزوم ہونا) جو صحیح نہیں۔

لہٰذا یہ سب توجیہات بے سود و بے محل ہیں، صرف حق بات کہنی چاہئے اور حق وصواب یہ ہے کہ اس بات کو کتاب الحیض میں لانے کا کوئی موقع نہیں تھا اور اس کی اصل جگہ کتاب الجنائز ہی ہے (عمدہ ص ۲/۱۴۸)

بحث ونظر: حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی فرمایا کہ بیشک ابن رشید کی توجیہ ہے کیونکہ نماز میں کسی شئی کی طرف توجہ کرنے سے اسی شیئ کی طہارت لازم نہیں آتی اور ایسے ہی ابن المنیر کی توجیہ فی نفسہ موجہّ ہے مگر اس کا محل کتاب الجہاد یا کتاب الجنائز ہے اور اسی لئے امام بخاری نے اسی ترجمہ کو کتاب الجنائز میں مکرر لوٹایا ہے اتنا لکھنے کے بعد حضرت شیخ الحدیث نے محقق عینی کے مذکورہ فیصلہ کو خلافِ شانِ امام بخاری قرار دیا، اور علامہ ابن بطال وحضرت گنگوہیؒ کی توجیہ کو ''اوجہ'' فرمایا لیکن محقق عینی کے نقد واعتراضِ مذکور کا کوئی جواب نہیں دیا، ظاہر ہے کہ اس کے بغیر صرف خلافِ شان بخاریؒ کہہ دینے سے تحقیق کا حق ادا نہیں ہوسکتا کما لا یخفٰی۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابن بطال وابن المنیر کی توجیہات ذکر کر کے ان کا رد بھی نقل کر دیا ہے لیکن کوئی جواب نہیں دیا، جو قبولِ رد کی دلیل ہوسکتا ہے آخر میں ابن رشید کی رائے لکھی، جس پر کسی کا رد ذکر نہیں کیا، شاید ان کے علم میں نہ آیا ہو، اور ممکن ہے انہوں نے اس توجیہ کو بے ردّ وکد سمجھ کر پسند بھی کیا ہو سب جانتے ہیں کہ حافظ ابن حجر امام بخاریؒ کی زیادہ سے زیادہ حمایت کیا کرتے ہیں انہوں نے اپنی دقتِ نظر و وسعتِ علم کے تحت ابن بطال وابن المنیر کی توجیہات کو مجروح ومرجوح سمجھا اور ابن رشید کی توجیہ کو اوجہ خیال کیا ہے، جس کو توجیہ بعید قرار دینے میں حضرت شیخ الحدیث بھی محقق عینی سے متفق ہیں اس صورت میں صرف تکرارِ ترجمہ کے ایراد کو دفع کرنے پر اکتفاء موزوں نہیں تھا بلکہ عینی کے ایرادات کا دفعیہ کرنے کے بعد کسی توجیہ کو اوجہ قرار دینا مناسب تھا، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

امامت جنازہ کا مسنون طریقہ

یہ دوسرا مسئلہ ہے جس کی طرف امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں اشارہ کیا ہے اور حسبِ اعتراف حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم بھی اس میں پہلے مسئلہ سے بھی زیادہ اشکال ہے کیونکہ اس کا محل وموقع تو کتاب الجنائز ہی تھا، اور اپنے محل میں امام بخاری اس کیلئے باب بھی لائیں گے ''**باب این یقوم من المرأة والرجل**'' اور وہاں بھی یہی حدیث الباب سمرہ والی ذکر کریں گے، لہٰذا یہاں اس مسئلہ کا ذکر مجردِ تکرار ہے، اور وہ بھی بے محل، اس اعتراض سے خلاصی صرف اس جواب سے ممکن ہے کہ امام بخاری نے یہاں اس امر پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ نماز جنازہ پڑھاتے وقت کھڑے ہونے میں نفاس والی اور دوسری عورتوں کا کوئی فرق نہیں ہے اور اپنی جگہ جب یہ باب آئے گا تو وہاں مقصد مسئلہ قیام ہی کا بیان ہوگا۔ (لامع ص ۱/۱۳۲)

نقد صحیح کی اہمیت: درحقیقت امام بخاریؒ کی جن باتوں پر کوئی نقد ہوا ہے، خصوصاً اکابر محققین کی طرف سے تو وہ بھی ان کی شانِ رفیع اور نہایت اونچے بلند وبالا مقام پر فائز ہونے کی وجہ سے ہوا ہے ورنہ کس کو فرصت ہے کہ زائد از ضرورت باتوں کی طرف توجہ کرے، اصولی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ۲؎ یہ بات مالکیہ شافعیہ وحنابلہ کے مذہب میں ہے کہ شہید پر نماز درست نہیں کیونکہ اس کے سب گناہ بخشے جاچکے، حنفیہ کہتے ہیں کہ نمازِ جنازہ اکرامِ مسلم کیلئے ہے اور شہدا اکرام کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ (مؤلف)

۳؎ حافظ نے لکھا:۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ امام بخاری کا یہی مقصود ہونا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اگلی حدیث حضرت میمونہؓ والی کو بھی اسی باب میں داخل کیا ہے جیسا کہ روایتِ اصیلی وغیرہ میں ہے البتہ روایتِ ابی ذر میں حدیث مذکور سے پہلے باب بلاترجمہ موجود ہے اور ایسا ہی نسخۂ اصیلی میں بھی ہے جبکہ امام بخاری کی عادت اس طرح باب بلاترجمہ ذکر کرنے کی پہلے باب سے جدا کرنے کیلئے ہے اور مناسبت دونوں میں یہ بھی ہوگی کہ ایک میں نفاس والی کی ذات کو پاک بتلایا گیا، تو دوسری میں حیض والی کو، کیونکہ حضور علیہ السلام، کا کپڑا حالتِ سجدہ میں ان سے لگتا تھا اور اس سے کوئی نقصان نماز میں نہیں ہوا۔ (فتح ص ۱/۲۹۳)

مسائل وابحاث ہی اس قدر ہیں کہ ساری عمر کھپانے پر بھی ان کے دوٹوک فیصلے حاصل کرنے دشوار ہوتے ہیں اس لئے ہماری رائے ہے کہ خلاف شانِ بخاری کہہ کر کسی تحقیق و بحث کا دروازہ بند کردینا کسی طرح مناسب نہیں، خطا ونسیان سب سے ہوسکتی ہے اور نقدِ صحیح کی وجہ سے علوم وحقائق کے دروازے کھلتے ہیں بند نہیں ہوتے ہٰذا ما عندنا والعلم عند اللہ العلیم الحکیم۔

امام بخاریؒ کی جلالتِ قدر فنِ حدیث میں مسلم ہے مگر اس کے باوجود ان ہی سے جن فقہی مسائل میں جمہورِ امت کے خلاف مسلک اختیار کرنے سے ائمۂ کبارؒ کے خلاف تیز لسانی کرنے اور رجال پر کلام کرنے میں جو فروگزاشتیں ہوئیں، کیا ان پر نقد نہیں کیا گیا اور کیا اس انتقاد کی اہمیت کو صرف یہ کہہ کر ختم کیا جاسکتا ہے کہ وہ خلاف شانِ بخاری تھا۔

تحقیق مسئلۃ الباب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم میں لکھا:۔ کہ یہ مذہب امام شافعیؒ کا ہے کہ میت مرد کیلئے امام کا سر کے مقابل اور عورت کیلئے وسط کے مقابل کھڑا ہونا مسنون ہے گویا امام بخاریؒ نے اسی مذہب کی موافقت کی ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جو مذہب امام شافعیؒ کا ہے وہی ایک روایت میں امامِ اعظمؒ سے بھی منقول ہے، لہٰذا ان کی طرف سے اس کے جواب کی ضرورت نہیں۔

محقق عینی نے لکھا: حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا کہ امامِ جنازہ وسطِ مرأۃ کے مقابل کھڑا ہو، اور یہی قول نخعی وابن ابی لیلیٰ کا ہے باقی مشہور روایت ہمارے اصحابِ حنفیہ سے اصل وغیرہ میں یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں کے مقابل[1] صدر کھڑا ہو اور حسن سے دونوں کے مقابل وسط کھڑا ہونا منقول ہے البتہ عورت میں کسی قدر سر کے قریب ہونا چاہئے، مبسوط میں ہے کہ صدر ہی وسط ہے کیونکہ اس سے اوپر کی طرف سر اور ہاتھ اور نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں، امام ابو یوسف سے عورت کے وسط اور مرد کے سر سے مقابل ہونا منقول ہوا اور امام اعظم سے بھی حسن کی بھی روایت ہے امام احمد سے حرب نے مثل قول امام ابی حنیفہؒ نقل کیا اور کہا کہ میں نے امام احمد کو دیکھا آپ نے عورت کی نمازِ جنازہ پڑھائی تو صدر کے پاس کھڑے ہوئے۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ مرد کے وسط پر اور عورت کے مونڈھوں کے پاس کھڑا ہو کیونکہ عورت کے اوپر کے جسم کے پاس کھڑا ہونا بہتر اور اسلم ہے ابو علی طبری شافعی نے مرد کے صدر سے مقابل کھڑے ہونے کو اختیار کیا اور اسی کو امام الحرمین وغزالی نے پسند کیا، سرخسی نے بھی اسی کو لیا اور صیدلانی نے کہا کہ یہی ہمارے ائمہ کا مختار ہے، ماوردی نے کہا کہ ہمارے اصحاب بصریوں نے بھی عند الصدر کو لیا جو ثوری کا بھی قول ہے بغدادیوں نے عند الراس کو اختیار کیا الخ (ص ۱۴۹/۴ عمدہ)

افادۂ انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا قولہ "فقام وسطها" میں وسط کی تاویلِ مشہور اس لئے مناسب نہیں کہ ابوداؤد (ص ۹۹/۲) باب این یقوم الامام، میں قام عند عجیزتها مروی ہے، اور یہ اگرچہ حضرت انسؓ کا فعل تھا لیکن اس کو انہوں نے سوال ھکذا کان رسول اللہ ﷺ یصلی علی الجنازۃ؟ کے جواب میں نعم سے تصدیق کر کے مرفوع کردیا ہے نیز فرمایا:۔ تستر والی تاویل کی بھی ضرورت نہیں جبکہ ہمارا مذہب وسط کا بھی ہے (انوار المحمود ص ۲۵۵/۲)

باب: (۳۲۳) حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ قَالَ ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ اَنَا اَبُوْ عَوَانَةَ مِنْ كِتَابِهٖ فَقَالَ اَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ خَالَتِيْ مَيْمُوْنَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهَا كَانَتْ تَكُوْنُ حَائِضًا لَاتُصَلِّيْ وَهِيَ مُفْتَرِشَةٌ بِحِذَآءِ مَسْجِدِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّيْ عَلٰى خُمْرَتِهٖ اِذَا سَجَدَ اَصَابَنِيْ بَعْضُ ثَوْبِهٖ.

ترجمہ: سلیمان شیبانی نے عبداللہ بن شداد کے حوالہ سے نقل کیا کہ میں نے اپنی پھوپھی میمونہ سے جو نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ تھیں سنا کہ

---

[1] کیونکہ سینہ محلِ قلب ہے جس میں نورِ ایمان ہوتا ہے گویا اس کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے اس کے ایمان کیلئے شفاعت کرنے کا (ہدایہ)

میں حائضہ ہوئی تو نماز نہیں پڑھتی تھی اور یہ کہ رسول اللہ علیہ کے (گھر میں) نماز پڑھنے کی جگہ کے قریب لیٹی ہوئی تھیں، آپ نماز اپنی چٹائی پر پڑھتے جب آپ سجدہ کرتے تو آپ کے کپڑے کا کوئی حصہ مجھ سے چھو جاتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ باب بلا ترجمہ اس لئے لائے کہ سابق سلسلہ (احکام حیض) سے اس کا تعلق نہیں تھا، اگر چہ فی الجملہ اس سے مناسبت ضرور تھی نیز فرمایا کہ یہاں حدیث الباب کے رواۃ میں عبداللہ بن شداد بھی ہیں جو صحابی صغیر و تابعی کبیر ہیں اور انہوں نے وہ حدیث بھی روایت کی ہے جس میں ہے کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءۃ اس کیلئے کافی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ قرائۃ خلف الامام

حضرتؒ نے اوپر کے ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کیونکہ امام بخاری نے اس روایت کے بارے میں لکھا کہ:۔ ارسال وانقطاع کی وجہ سے حدیثِ اہلِ علمِ حجاز و عراق وغیرہم کے نزدیک ثابت نہیں ہے، جس کی روایت ابن شداد نے رسول اکرم علیہ سے کی ہے (رسالۂ قراءۃ مطبوعہ علیمی ص۵) حضرت شاہ صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی اس بات کا مکمل محدثانہ جواب اپنے رسالہ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب'' کے ص۹۶ وص۹۷ میں دیا ہے جو قابلِ دید ہے اور ہم اس کو پوری تشریح کے ساتھ اپنے موقع پر ذکر کرینگے، خاص بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حافظ ابن حجر کی فتح الباری ص ۳/۷ (مطبوعہ خیریہ کے ص۳/۶ پر ہے) کے حوالہ سے طریق عبداللہ بن شداد بن الہاد کی تقویت ثابت کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ یہ حدیث اہلِ حجاز وشام کو اس اسناد سے نہیں پہنچی لیکن اہلِ کوفہ نے اس کی روایت کی، اس پر عمل بھی کیا، اور وہی بہت سے دوسرے حضرات کے یہاں بھی سنتِ متوارثہ رہی جو اس پر فتوے دیتے رہے اور اس کی تقویت فتاویٰ صحابہ سے بھی ہوئی بلکہ یہ بھی نقل ہوا کہ وہ حضرات وجوبِ قراءۃ خلف الامام کے قائل نہ تھے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مرسل کیلئے (جسے امام بخاریؒ نے مجروح کیا) لکھا کہ اس کی تقویت ظاہر قرآن وسنت سے ہوگئی ہے اور اسی کے قائل جماہیر اہلِ علم صحابہ وتابعین تھے، اس حدیث کی ارسال کرنے والا (عبداللہ بن شداد) اکابر تابعین میں سے ہے اور اس جیسے مرسل سے باتفاقِ ائمۂ اربعہ وغیرہم حجت پکڑی جاتی ہے، حافظ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں بھی لکھا کہ امام احمد کا مشہور مذہب سری نماز میں بھی استحباب ہی ہے وجوب نہیں الخ (فصل الخطاب ص۹۷)

اوپر کے اشارات ہم نے اس لئے بھی ذکر کئے ہیں کہ فقہی ابحاث میں امام بخاریؒ کے طرز تحقیق کا کچھ نمونہ سامنے آجائے اور فن حدیث کے علاوہ جو دوسرے امورزیر بحث کے موقع پر خلاف شان بخاری یا بعید از شان بخاری ایسے جملوں سے تعریضات کی جاتی ہیں وہ موزوں و مناسب نہیں، امید ہے کہ ''انوارالباری'' کے پوری ہونے تک ہم بہت سے علمی حجابات سے پردہ اٹھادیں گے، ان شاءاللہ العزیز وبہ نستعین

خمرہ: حضور علیہ السلام اپنے مصلے پر نمازِ تہجد پڑھتے تھے، جس کو خمرہ سے تعبیر کیا گیا ہے، محقق عینی نے لکھا کہ خمرہ چھوٹا مصلی ہوتا تھا، جو کھجور کے پٹھوں سے دھاگوں کے ذریعہ بنا جاتا تھا، خمرہ اس کو اس لئے کہتے تھے کہ وہ زمین کی گرمی وسردی سے (کھلے ہوئے) چہرہ وہاتھوں کو بچاتا تھا، اسی کے بڑے کو حصیر کہتے ہیں (عمدہ ۲/۱۵۱)

حافظ نے نہایہ سے خمرہ کہنے کی وجہ یہ نقل کی کہ اس کے دھاگے پٹھوں کے اندر مستور ہوتے تھے (فتح ص ۱/۱۹۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ وہ چہرہ کو مٹی سے بچاتا تھا اس لئے خمرہ کہتے تھے، اور اس کی وجہ سے روافض نے غلطی سے سمجھ لیا کہ صرف چہرہ کی جگہ ٹکیہ وغیرہ ہونی چاہئے، حالانکہ اہلِ لغت نے صرف غرض بیان کی تھی، یہ مطلب[1] نہ تھا کہ خمرہ صرف اتنا ہی تھا، اور خمرہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی

---

[1] علامہ خطابی نے حدیث ابن عباسؓ نقل کی جس میں ہے کہ ایک چوہے نے چراغ کا فتیلہ گھسیٹ کر حضور علیہ السلام کے خمرہ پر لا ڈالا تھا جس پر آپ بیٹھے ہوئے تھے الخ پھر لکھا:۔ اس سے اس امر کی صراحت ملی کہ خمرہ کا اطلاق مقدار وجہ سے زائد پر ہوتا تھا۔ (فتح الباری ص ۱/۲۹۴)

ہے کہ اس کا تانابانے میں چھپ جاتا ہے، ہندوستان میں ایک قوم ہے جس کو خمرہ کہتے ہیں، شاید ان کے بڑے اسی بوریا بافی کا کام کرنے کے سبب اس نام سے موسوم ہوئے ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ مسجد رسول اللہ سے مراد مسجد بیت ہے **قولہ اصابنی بعض ثوبہ** پر فرمایا کہ نجاستِ مفسدہ وہ ہے جس کو نمازی اٹھائے جس کو خود نہ اٹھائے وہ مفسد نہیں، جیسا کہ عالمگیری میں ہے کہ ایک جنبی اگر نماز پڑھتے ہوئے شخص پر سوار ہو جائے اور اس کے کپڑے بھی نجس ہوں تو اگر نمازی اس کو تھامے گا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ نہیں، منیہ میں ہے کہ کپڑا اگر اتنا بڑا ہو کہ ایک کونے کو حرکت دینے پر دوسرے کونے کو حرکت نہ پہنچے اور اس کا ایک گوشہ نجس ہو تو دوسرے گوشہ پر نماز درست ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقہ میں یہ بھی ہے کہ خشک نجاست پر کپڑا اگر جائے تو نجس نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے کہ نمازی کے سر پر اگر کبوتر بیٹ سے بھرا ہوا بیٹھ جائے تو کچھ حرج نہیں، اگر بچہ کے بدن یا کپڑوں پر نجاست لگی ہے اور وہ نمازی کو چمٹ جائے یا اس کی کمر پر بیٹھ جائے، تو اگر نمازی اس کو تھام لے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کو حاملِ نجاست سمجھا گیا، دوسری میں نہیں۔

استنباطِ احکام: محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام نکلے:۔ (۱) حائضہ نجس نہیں ہے، اگر نجس ہوتی تو حضور علیہ السلام نماز پڑھتے ہوئے اپنا کپڑا حضرت میمونہؓ پر گرنے نہ دیتے، یہی حکم نفاس والی کا ہے (۲) حیض والی اگر نمازی سے قریب ہو تو نماز میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ (۳) حائضہ نماز نہیں پڑھتی۔ (۴) نمازی کے آگے بستر بچھا سکتے ہیں، (۵) کھجور کے پتوں سے بنی ہوئی چیز پر نماز جائز ہے، خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بلکہ ایسی چیز پر نماز پڑھنا تواضع و مسکنت کے لحاظ سے زیادہ موزوں ہے اور متکبرین جو قیمتی رنگ برنگے مصلوں پر نماز پڑھتے ہیں وہ بہتر نہیں، پھر بعض لوگوں کیلئے تو ریشمی مصلے تیار کئے جاتے ہیں، ان پر نماز مکروہ ہے اگرچہ ریشمی کپڑے کو پاؤں میں روندنا جائز ہے مگر اس سے غرور و سرکشی کے جذبات ابھرتے ہیں اس لئے شرعاً ناپسندیدہ ہی رہے گا (عمدہ ص ۲/۱۵۱) وللہ الحمد اولا و آخرا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ط

كِتَابُ التَّيَمُّمِ

وَقَوْلِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُم مِنْهُ

(تیمم کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے، ''پھر نہ پاؤ تم پانی تو قصد کرو پاک مٹی کا اور مل لو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے'')

(۳۲۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ فِيْ بَعْضِ اَسْفَارِهٖ حَتّٰى اِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَآءِ اَوْ بِذَاتِ الْجَيْشِ انْقَطَعَ عِقْدٌ لِّيْ فَاَقَامَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ عَلَى الْتِمَاسِهٖ وَ اَقَامَ النَّاسُ مَعَهٗ وَلَيْسُوا عَلٰى مَآءٍ فَاَتَى النَّاسُ اِلٰى اَبِيْ بَكْرِ الصِّدِّيْقِ فَقَالُوْا اَلَا تَرٰى مَاصَنَعَتْ عَائِشَةُ اَقَامَتْ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَالنَّاسِ وَلَيْسُوْا عَلٰى مَآءٍ وَّلَيْسَ مَعَهُمْ مَآءٌ فَجَآءَ اَبُوْ بَكْرٍ وَّرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَاضِعٌ رَاْسَهٗ عَلٰى فَخِذِيْ قَدْ نَامَ فَقَالَ حَبَسْتِ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ وَالنَّاسَ وَلَيْسُوْا عَلٰى مَآءٍ وَّلَيْسَ مَعَهُمْ مَّآءٌ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَعَاتَبَنِيْ اَبُوْ بَكْرٍ وَّقَالَ مَاشَآءَ اللّٰهُ اَنْ يَّقُوْلَ وَجَعَلَ يَطْعُنُنِيْ بِيَدِهٖ فِيْ خَاصِرَتِيْ فَلَا يَمْنَعُنِيْ مِنَ التَّحَرُّكِ اِلَّا مَكَانُ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلٰى فَخِذِيْ فَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ حِيْنَ اَصْبَحَ عَلٰى غَيْرِ مَآءٍ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّوَجَلَّ اٰيَةَ التَّيَمُّمِ فَقَالَ اُسَيْدُ بْنُ الْحُضَيْرِ مَا هِيَ بِاَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا اٰلَ اَبِيْ بَكْرٍ قَالَتْ فَبَعَثْنَا الْبَعِيْرَ الَّذِيْ كُنْتُ عَلَيْهِ فَاَصَبْنَا الْعِقْدَ تَحْتَهٗ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ بعض سفر (غزوۂ بنی المصطلق) میں گئے جب ہم مقام بیداء یا ذات الجیش پر پہنچے تو میرا ہار گم ہو گیا، رسول اللہ ﷺ اس کی تلاش میں وہیں ٹھہر گئے اور لوگ بھی آپ کے ساتھ ٹھہر گئے، لیکن پانی کہیں قریب میں نہ تھا، لوگ ابوبکر صدیقؓ کے پاس آئے اور کہا "عائشہ کی کارگزاری نہیں دیکھتے، رسول ﷺ اور تمام لوگوں کو ٹھہرا رکھا ہے اور پانی بھی قریب میں نہیں اور نہ لوگوں ہی کے ساتھ پانی ہے"۔ پھر ابوبکرؓ تشریف لائے اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنا سر مبارک میری ران پر رکھے سو رہے تھے، آپؓ نے فرمایا کہ تم نے رسول اللہ ﷺ اور تمام لوگوں کو روک لیا حالانکہ قریب میں کہیں پانی نہیں اور نہ لوگوں کے پاس پانی ہے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) مجھ پر بہت غصہ ہوئے اور اللہ نے جو چاہا انہوں نے مجھے کہا اور اپنے ہاتھ سے میری کوکھ میں کچوکے لگائے، رسول اللہ ﷺ کا سر مبارک میری ران پر تھا، اس کی وجہ سے میں حرکت نہیں کر سکتی تھی۔ رسول اللہ ﷺ جب صبح کے وقت اٹھے تو پانی کا وجود نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے تیمم کی آیت نازل فرمائی اور لوگوں نے تیمم کیا اس پر اسید بن حضیر نے کہا اے آلِ ابی بکر! یہ تمہاری کوئی پہلی برکت نہیں ہے، حضرت عائشہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہا) نے فرمایا پھر ہم نے اس اونٹ کو اٹھایا جس پر میں تھی تو ہار اسی کے نیچے سے ملا۔

(۳۲۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ هُوَ الْعَوْفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ قَالَ وَحَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ النَّضْرِ قَالَ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ قَالَ أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ الْفَقِيرُ قَالَ أَخْبَرَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَّجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَّطَهُورًا فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِّنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلٰوةُ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِيَ الْمَغَانِمُ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلٰى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَّبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً.

ترجمہ ۳۲۵:۔ حضرت جابر بن عبداللہ نے اطلاع دی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مجھے پانچ چیزیں ایسی عطا کی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو عطا نہیں کی گئی تھیں، ایک مہینہ کی مسافت تک رعب کے ذریعہ میری مدد کی جاتی ہے اور تمام زمین میرے لئے سجدہ گاہ اور پاکی کے لائق بنائی گئی، پس میری امت کا جو فرد نماز کے وقت کو (جہاں بھی) پالے اسے نماز ادا کر لینی چاہئے، اور میرے لئے غنیمت کا مال حلال کیا گیا، مجھ سے پہلے یہ کسی کیلئے بھی حلال نہیں تھا اور مجھے شفاعت عطا کی گئی اور تمام انبیاءؑ اپنی اپنی قوم کیلئے مبعوث ہوتے تھے لیکن میری بعثت تمام انسانوں کیلئے عام ہے۔

تشریح: یہ تیمم کا بیان شروع ہوا جس کے معنی لغتِ عرب میں قصد کرنے کے ہیں، شرعاً تیمم کی صورت یہ ہے کہ پاکی حاصل کرنے کی نیت سے پاک زمین پر دونوں ہاتھ مار کر سارے منہ پر پھیر لے، پھر دوبارہ دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر دونوں ہاتھوں پر کہنیوں تک مل لے۔ مٹی خود پاک ہے بلکہ بعض چیزوں کیلئے پانی کی طرح پاک کر دینے والی بھی ہے مثلاً موزہ، آئینہ، تلوار وغیرہ کہ ان پر نجاست لگ جائے تو پاک مٹی سے رگڑ دینا ہی ان کو پاک کر دیتا ہے۔

حق تعالیٰ نے جس طرح یہ انعام فرمایا تھا کہ حدث (بے وضو) ہونے پر اگرچہ سارے ہی بدن پر حکمی نجاست پھیل جاتی ہے مگر آسانی فرما کر صرف اعضاءِ اربعہ کے غسل و مسح کو کافی قرار دے کر اپنی عبادات ادا کرنے کے قابل قرار دے دیا۔ (چونکہ بڑے حدث (جنابت وغیرہ) کی صورت بہت کم پیش آتی ہے، اس لئے اس میں پورے جسم کو دھونے کی تکلیف میں تخفیف کی ضرورت نہ سمجھی گئی، دوسرا بڑا انعام خاص امتِ محمدیہ کیلئے یہ عطا ہوا کہ اگر بیماری کی وجہ سے پانی کا استعمال مضر ہو، یا سفر میں نماز کے وقت وضو و غسل کیلئے پانی میسر نہ ہو، یا اپنے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ شدتِ پیاس کے وقت کارآمد ہو سکے، تو ان صورتوں میں پاک مٹی سے تیمم کر لینا پانی سے وضو و غسل کی جگہ کافی ہوگا، مزید انعام یہ ہے کہ وضو و غسل دونوں کیلئے تیمم کی صورت ایک ہی ہے۔

مٹی سے نجاست کیونکر رفع ہوگئی؟

اس کا عقلی جواب تو یہ ہے کہ نجاستِ ظاہری تو جس طرح پانی سے دور ہو جاتی ہے، ظاہر ہے مٹی سے بھی دور ہو سکتی ہے اور آئینہ تلوار وغیرہ کی نجاست مٹی کے ذریعہ دور ہونے کو باوجود پانی کی موجودگی کے بھی شریعت نے اسی لئے مان لیا ہے پھر نجاستِ حکمیہ جو کسی کو نظر نہیں آتی، اس کے ازالہ وعدمِ ازالہ کو جو نظر دیکھ سکتی ہے اسی کے فیصلہ کو عقلاً مان لینا چاہئے اور اس نے جو طریقہ ازالہ کا متعین کر دیا اسی پر یقین کرنا ہوگا۔ شریعتِ مطہرہ کی دقیق نظر نے بتلایا کہ نجاستِ حکمیہ شرعیہ کا قطعی ویقینی ازالہ جس طرح پاک پانی سے ہوتا ہے مذکورہ صورتوں میں پاک مٹی سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات بطور من سمجھوتہ کے نہیں ہے، بلکہ بطور حقیقتِ شرعیہ اس کا یقین ہمیں حاصل ہے اور ہونا چاہئے، علماء نے لکھا کہ چہرہ اور ہاتھوں جیسے اعضاءِ شریفہ پر مٹی ملنے میں خدا کے سامنے تذلل وعاجزی کا بہت بڑا مظاہرہ ہے، جو گناہوں کے تلوث کو بھی بہت دور کر دیتا ہے، اس لئے بھی مٹی کو یہ شرف بخشا گیا کہ وہ پانی کے قائم مقام ہوگئی اور اس طرح مٹی نہ صرف ظاہری طہارت وستھرائی کا موجب بنی، بلکہ وہ باطنی طہارت وروحانی ترقی کا بھی زینہ بن گئی، شاید اسی لئے حکمِ جوازِ تیمم کے موقع پر حضرت اسید بن حضیر نے اس کو خدا کی برکت ورحمت سے تعبیر کیا اور ایک روایت میں ہے کہ خود رسول اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا ما کان اعظم برکة قلادتک! (تمہارے ہار کھوئے جانے کی برکت کس قدر عظیم القدر ثابت ہوئی ہے) (وغیرہ روایات عمدہ ص ۲/۱۵۵)

طبرانی کی روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو تین بار "انک لمبارکة" فرمایا یعنی برکت والی ہو۔

تفہیم القرآن کی تفہیم

سورۂ نساء کی آیتِ تیمم کے تحت فائدہ ص ۷۰ کے آخر میں لکھا: بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح مٹی پر ہاتھ مار کر منہ اور ہاتھوں پر پھیر لینے سے آخر طہارت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے؟ لیکن درحقیقت یہ آدمی میں طہارت کی حس اور نماز کا احترام قائم رکھنے کیلئے ایک اہم نفسیاتی تدبیر ہے اس سے فائدہ یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی مدت تک پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، بہرحال اس کے اندر طہارت کا احساس برقرار رہے گا پاکیزگی کے جو قوانین شریعت میں مقرر کر دیئے گئے ہیں ان کی پابندی وہ برابر کرتا رہے گا اور اس کے ذہن سے قابلِ نماز ہونے کی حالت اور قابلِ نماز نہ ہونے کی حالت کا فرق وامتیاز کبھی محو نہ ہو سکے گا۔" (تفہیم القرآن ص ۱/۳۵۶)

جیسا کہ اوپر ہم نے عرض کیا تیمم ایک حقیقتِ شرعیہ ہے، اور خاص حالات میں وضوء وغسل کا یقینی نعم البدل بھی کہ یہ حق تعالیٰ جل ذکرہ' کا امتِ محمدیہ کیلئے انعامِ خاص ہے اس لئے ہم نفسیاتی تدبیر وغیرہ کے ابہام وایہام کو سمجھنے سے عاجز رہے اور اسی لئے مزید تبصرہ سے احتراز کرتے ہیں اس کے بعد مزید افادہ کیلئے حجۃ اللہ ص ۱/۱۸۰ کی عبارت پیش کرتے ہیں، واللہ المیسر۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے ارشادات

شریعتوں کے احکام مقرر کرنے میں حق تعالیٰ کی خاص سنت یہ رہی ہے کہ جو امور لوگوں کی عام استطاعت سے باہر ہیں ان میں آسانی وسہولت دی جائے اور اس تسہیل وتیسیر کی انواع متعددہ مختلفہ میں سے سب سے زیادہ احق وموزوں یہ ہے کہ تکلیف وتنگی میں ڈالنے والے حکم کے بدلہ میں دوسرا اسہل حکم دیدیا جائے، تاکہ ان کے دل حکمِ خداوندی بجالانے کی جہت سے نہ صرف مطمئن ہو جائیں بلکہ اُن کے خیال وخاطر میں بھی یہ بات نہ آئے کہ جس حکم کی بجا آوری میں انہوں نے کبھی کوتاہی نہیں کی، وہ ان سے ترک ہو گیا ہے، اور اس طرح وہ ترکِ احکامِ خداوندی کے عادی بھی نہ ہوں، مثلاً مسئلہ زیر بحث میں اگر ان کو حکمِ وضوء وغسل کا بدل حکمِ تیمم نہ دیا جاتا تو خواہ معذوریوں ہی کے

تحت سہی، وہ ضرور ترک طہارۃ سے مانوس وعادی ہو جاتے، ان مصالح کے تحت (کامل ومکمل شریعت محمدیہ میں یہ بدل تجویز کر دیا گیا، جس سے ایک طرف اگر شرائع سابقہ کی تکمیل ہوئی تو دوسری طرف امت محمدیہ کو خصوصی انعام واکرام سے بھی نوازا گیا اور وضو وغسل کو مرض وسفر میں ساقط کر کے تیمم کا حکم دیدیا گیا۔

ان ہی وجوہ واسباب سے ملاءِ اعلیٰ میں تیمم کو وضو وغسل کے قائم مقام کر دینے کا فیصلہ صادر کیا گیا، اور اس کو وجودِ تشبیہی عطا کر کے طہارتوں میں سے ایک طہارت کا درجہ دیدیا گیا، یہ قضاءِ خاص اور فیصلۂ خداوندی ان امورِ مہمۂ عظیمہ میں سے ایک ہے، جن کے ذریعہ ملتِ مصطفویہ کو دوسری تمام امتوں سے ممتاز وسربلند کیا گیا ہے حضور اکرم ﷺ نے فرمایا:۔ **جعلت تربتها لنا طهوراً اذا لم نجد الماء** (پانی نہ ملنے کے وقت زمین کی مٹی ہمارے لئے پاک کر دینے والی بنادی گئی)

حکمت: وضو وغسل کی جگہ تیمم کا طریقہ الگ الگ کیوں تجویز نہ کیا گیا اور غسل کیلئے مٹی سارے بدن پر ملنے کا حکم کیوں نہ ہوا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو بات بظاہر معقول المعنی نہ ہو اس کو موثر بالخاصیۃ[1] کی طرح سمجھنا چاہئے کہ اس میں وزن ومقدار (وغیرہ) کا لحاظ نہیں کیا جاتا، دوسرے مٹی سارے بدن پر ملنے میں خود بڑی دقت وتنگی تھی، اس لئے بھی دفع حرج کے موقع پر اس کا حکم موزوں نہ تھا۔

طریقۂ تیمم: فرمایا: طریقۂ محدثین کے مرتب ومہذب ہونے سے پیشتر کے اکثر فقہاءِ تابعین وغیرہم کا مسلک یہی منقول ہوا کہ تیمم میں دوبار مٹی پر ہاتھ مارے جائیں ایک مرتبہ چہرہ کیلئے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہنیوں تک، آگے حضرت شاہ صاحبؒ نے احادیثِ مرویہ مختلفہ ذکر کر کے جمع کی صورت لکھی کہ ایک ضربہ والی کو ادنیٰ تیمم پر اور دو والی کو درجۂ سنت پر محمول کیا جائے، آپ نے حضرت عمر وابن مسعود کی طرف عدمِ جواز تیمم للجنابۃ کا قول بھی بغیر رد وکد کے منسوب کیا جس کو محقق عینی نے بھی نقل کیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ انہوں نے لکھا کہ ان حضرات سے رجوع بھی نقل ہوا ہے۔ (عمدہ ص۱۵۲/۲) اور ص۱۵۷/۲ میں یہ بھی لکھا کہ جوازِ تیمم جنب میں احادیثِ صحیحہ ثابتہ موجود ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے قول پر فقہاء میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔

لمحۂ فکریہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے صفتِ تیمم میں اختلاف کا سبب طریقِ تلقی عن النبی ﷺ کا اختلاف قرار دیا اور بتلایا کہ تابعین وغیرہم کا مسلک دوسرا تھا اور محدثین مابعد کا مسلک اور دوسری صدی تک تابعین وغیرہم (یعنی مع تبع تابعین) کا دور ہے، تیسری صدی میں ان محدثین کا دور شروع ہوا جن کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ میں لکھا تھا، خود امام بخاریؒ سے پہلے ایک سو سے زیادہ احادیث کے مجموعے تالیف ہو چکے تھے اور ان میں احادیث کے ساتھ آثارِ صحابہ وتابعین وغیرہم بھی جمع کئے جاتے تھے، ظاہر ہے کہ مسائلِ شرعیہ کی جو تنقیح اس طریقِ تلقی کے تحت ہوئی، وہ اس سے مختلف تھی جو بعد کے محدثین نے احادیثِ مجردہ کے طریقۂ مہدہ جدیدہ کی روشنی میں کی (جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اشارہ کیا ہے، اور اسی اختلافِ طریق کی وجہ سے باہمی اختلافات کی خلیج بڑھتی گئی، پھر مسلکی تعصبات بھی ان کو دو آتشہ وسہ آتشہ بناتے چلے گئے اور آج ان اختلافات کو موجودہ دور کے حضرات اہلِ حدیث نے جو بھیانک

---

[1] اطباء کے یہاں موثر بالخاصیۃ وہ ادویہ ہوتی ہیں، جو بعض امراض میں بالخاصہ مفید ہوتی ہیں، خواہ ان کا مزاج اس مرض یا مزاجِ مریض کے بظاہر خلاف ہی ہو، اسی طرح عام ادویہ کی طرح ان ادویہ کے وزن ومقدار بھی مقرر نہیں کئے جاتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شکل دے دی ہے اس نے تو اختلافاتِ امت کو بجائے رحمت کے زحمت ہی بنا کر چھوڑا ہے والی اللہ المشتکیٰ۔

بحث ونظر: حدیث الباب میں حضرت عائشہؓ نے نزولِ آیت التیمم کا ذکر فرمایا ہے چونکہ تیمم کا حکم قرآنِ مجید میں دو جگہ آیا ہے، سورۂ نساء کی آیت ص۴۳ میں اور سورۂ مائدہ کی آیت ص۶ میں اسی لئے محدثین نے بحث کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کون سی آیت ہے؟ پھر مفسرین میں یہ بحث بھی ہوئی ہے کہ سورۂ نساء والی آیت پہلے نازل ہوئی یا سورۂ مائدہ والی؟

ابن عربی وابن بطال وغیرہ کی رائے

ابن عربی نے فرمایا:۔ یہ بڑی پیچیدہ، مشکل اور لا علاج بیماری ہے جس کی دوا مجھے نہ مل سکی، کیونکہ ہم یہ معلوم نہ کر سکے کہ حضرت عائشہؓ نے کونسی آیت کا ارادہ فرمایا ہے، علامہ ابن بطال نے بھی تردد کیا کہ وہ آیتِ نساء یا آیتِ مائدہ ہے علامہ سفاقسی نے بھی تردد ہی ظاہر کیا ہے۔

علامہ قرطبی کی رائے:۔ فرمایا:۔ وہ آیتِ نساء ہے کیونکہ آیتِ مائدہ کو تو آیۃ الوضوء کہا جاتا ہے، اور آیتِ نساء میں چونکہ وضو کا ذکر نہیں ہے اس کو آیت التیمم کہنا معقول ہوگا۔

علامہ واحدی نے بھی اسبابِ نزولِ حدیث الباب کو آیۂ النساء کے ذکر میں لکھا ہے اسی طرح علامہ بغوی نے اس حدیث کو آیت النساء کے موقع پر ذکر کیا اور آیتِ مائدہ کے موقع پر نہیں کیا (عمدہ ص ۲/۱۵۵) وامانی الاحبار ۲/۱۲۲

حافظ ابن کثیر کی رائے: فرمایا:۔ چونکہ سورۂ نساء کی آیت پہلے اتری ہے آیت مائدہ سے، اس لئے وہی یہاں مراد ہے، وجہ یہ ہے کہ سورۂ نساء والی آیت تحریمِ شراب سے پہلے اتری ہے اور شراب کی حرمت کا حکم اس موقع پر آیا کہ حضور علیہ السلام بنی نضیر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے اور یہ واقعہ جنگِ احد سے کچھ بعد کا ہے۔ (غزوۂ احد شوال ۳ھ میں ہوا اور محاصرۂ بنی نضیر ربیع الاول ۴ھ میں)

سورۂ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورتوں میں ہے اور خصوصیت سے اس کا ابتدائی حصہ اور بھی آخر زمانہ کا ہے (قرآن مجید کی ۱۱۴ سورتوں میں سے سورۂ نساء مدنیہ کا نمبر ۹۲، اور سورۂ مائدہ کا نمبر ۱۱۲ ہے، اس کے بعد سورۂ توبہ اتری اور سب سے آخر میں سورۂ نصر "مؤلف") اس کے بعد حافظ ابن کثیر نے سببِ نزول آیتِ نساء مذکورہ کی تقریب میں تیمم والی احادیث الباب ذکر کی ہیں (تفسیر ابن کثیر ص ۱/۵۰۶)

امام بخاری کی رائے:۔ حافظ نے اس موقع پر ابنِ عربی وابن بطال کا تردد اور صرف قرطبی وواحدی کی رائے نقل کر کے لکھا:۔ "جو بات سب پر مخفی رہی وہ امام بخاری کیلئے بے تردد ظاہر ہوگئی کہ حضرتِ عائشہؓ کی مراد آیتِ مائدہ ہی ہے" الخ (فتح ص ۱/۲۹۶)

محقق عینی نے بھی امام بخاریؒ کی رائے کو بڑی اہمیت دے کر لکھا ہے لیکن ان دونوں حضرات نے حافظ ابن کثیر کی رائے و تحقیق ذکر نہیں کی، نہ علامہ قرطبی، واحدی، اور بغوی کی ترجیح و دلائل پر کوئی نقد کیا) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کی جلالتِ قدر کے باعث دوسرے حضرات کو نظر انداز کر دیا ہے، دوسری اہم بات یہ ہے کہ بقول صاحب امانی الاحبار، یہاں تو امام بخاری کی بات بلا تردد قرار دی گئی ہے مگر جب وہ خود کتاب التفسیر میں پہنچے ہیں تو وہ بھی متردّدین کے زمرہ میں شامل ہو گئے ہیں کیونکہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو انہوں نے نساء اور مائدہ دونوں میں ذکر کر دیا ہے۔

خدشہ اور اس کا جواب

صاحبِ امانیؒ نے اس موقعہ پر یہ خدشہ پیش کیا ہے کہ آیتِ تیمم قصۂ افک کے بعد اتری ہے، اور قصۂ افک نزولِ حجاب کے بعد پیش آیا ہے، اور آیتِ حجاب نکاحِ حضرتِ زینبؓ کے موقع پر اتری ہے جو ۵ھ یا ۴ھ میں ہوا اور پہلا قول زیادہ مشہور ہے پس حافظ ابن کثیر کی تحقیق پر آیتِ تیمم کا نزول، قبلِ نزولِ حجاب ۳ھ یا ۴ھ میں ماننا پڑے گا، حالانکہ قصۂ افک و تیمم کی روایات اس کے خلاف بتلائی ہیں واللہ اعلم امانی ۲/۱۲۲ اس کا جواب واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ نزولِ حجاب کے احکام تدریجی طور سے آئے ہیں، جیسا کہ ان کی پوری

تفصیل ہم نے انوار الباری ص ۴/۱۸۹ تا ص ۴/۲۰۰ میں کی ہے اس کو پڑھنے سے یہ اشکال پوری طرح رفع ہو جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ

نیز فتح الباری ص ۷/۳۰۴ دیکھی جائے، جس میں ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک حجاب کا حکم ذی قعدہ ۴ھ میں ہوا ہے۔

لہٰذا غزوۂ مریسیع اس کے بعد ہوگا، پس راجح یہ ہے کہ وہ ۵ھ میں ہوا ہوگا، اور واقدی کا قول کہ حجاب کا حکم ذی قعدہ ۵ھ میں ہوا مردود ہے، خلیفہ ابو عبیدہ اور دوسرے، بہت سے حضرات نے یقین کیا کہ حجاب کا حکم ۳ھ میں آیا ہے لہٰذا حجاب کے بارے میں تین اقوال ملتے ہیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور ۴ھ کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم"

معلوم ہوا کہ ۴ھ میں حجاب کا حکم مان لینے سے قصہ افک وتیمم کی روایت کی مخالفت یا تضاد لازم نہیں آتا ورنہ حافظ اس کو ضرور رفع کرتے، اور نزولِ احکام حجاب کا تعدد وتدریج سامنے رکھا جائے تو اشکالِ مذکور کی گنجائش ہی نہ رہے گی،

ہار کھوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟

بعض محدثین نے اس کو غزوۂ بنی المصطلق کا (جس کو غزوہ مریسیع بھی کہتے ہیں) قصہ قرار دیا، ابن عبد البر، ابن سعد وابن حبان کی بھی رائے ہے، غزوۂ مذکورہ ابن سعد کے نزدیک ۲ شعبان ۵ھ میں ہوا ہے اور امام بخاری کے نزدیک[1] ۴ھ یا ۶ھ میں ہوا ہے۔

امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ سقوطِ عقد کا واقعہ، جس میں آیت تیمم نازل ہوئی غزوۂ ذات الرقاع میں پیش آیا ہے اور وہ غزوۂ خیبر کے بعد کا ہے، جس کا شمار ۷ھ کے غزوات میں ہے امام بخاریؒ نے کتاب المغازی میں باب غزوۂ ذات الرقاع میں لکھا کہ یہ غزوہ بعدِ خیبر کا ہے۔

محقق عینی نے اس باب میں لکھا:۔ ابن اسحٰق[2] نے کہا کہ حضور علیہ السلام غزوۂ بنی نضیر کے بعد ربیع جمالیہ کے دو ماہ اور کچھ دن جمادی الاولیٰ کے ٹھیرے تھے کہ نجد کا غزوہ پیش آیا، آپ کا ارادہ غطفان کے قبیلۂ بنی حارث وبنی ثعلبہ کا تھا اور مدینہ طیبہ میں ابوذرؓ یا حضرت عثمانؓ کو اپنا قائم مقام بنایا تھا، ابن ہشام نے کہا کہ حضور ﷺ چل کر نجد پہنچے اور یہی غزوۂ ذات الرقاع تھا، اس میں غطفان کے لوگوں سے مڈبھیڑ ہوئی، لیکن جنگ کی نوبت نہیں آئی، اسی میں حضورؐ نے نمازِ خوف پڑھی، حاصل یہ کہ ابن اسحاق کے نزدیک غزوۂ ذات الرقاع بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۴ھ میں پیش آیا، اور ابن سعد وابن حبان کے نزدیک محرم ۵ھ میں ہوا۔ امام بخاریؒ کا میلان یہ ہے کہ وہ خیبر کے بعد پیش آیا ہے (یعنی ۷ھ میں)

آگے چل کر محقق عینی نے امام بخاریؒ کے قول "فی غزوۃ السابعۃ" پر کھل کر یہ بھی لکھدیا کہ کرمانی وغیرہ نے جو اس کی تقدیر وتاویل[3] فی غزوۃ السنۃ الرابعہ سے کی ہے، وہ صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ غزوۃ الرقاع غزوۂ خیبر کے بعد واقع ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، (یعنی اکثر اصحاب سیر کی تحقیق اس کے خلاف ہے (عمدہ ص ۷/۱۹۷ طبع منیریہ) معلوم ہوا کہ محقق عینی امام بخاری کی رائے کو اس تاریخی تحقیق میں مرجوح سمجھتے ہیں، محقق سہیلی اور ابن ہشام نے اپنی سیرت میں غزوۂ ذات الرقاع کو خیبر کے بعد مانا ہے مگر عجیب بات ہے کہ ترتیب ذکری میں اس کو انہوں نے غزوۂ بنی المصطلق سے بھی پہلے رکھا ہے اور غزوۂ خیبر کو تو اس سے بہت بعد میں ذکر کیا ہے، حافظ نے اس پر لکھا معلوم نہیں امام بخاری نے قصداً[4] ایسا کیا ہے جس سے خیال ہوتا ہے کہ انہوں نے اصحاب المغازی کی رائے مان لی ہوگی۔

---

[1] امام بخاریؒ نے ابن اسحٰق سے ۶ھ اور موسیٰ بن عقبہ سے ۴ھ نقل کیا ہے، مگر حافظ نے اس کو سبقتِ قلمِ بخاری قرار دیا اور لکھا کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ان سے بہ طرق متعددہ ۵ھ نقل ہوا ہے (فتح الباری ص ۷/۳۰۲) [2] (سیرۃ ابن ہشام ص ۲/۱۸۱ طبع مصر) [3] حافظ نے بھی اس تقدیر وتوجیہ پر نقد کیا ہے اگرچہ اس کی وجہ دوسری لکھی ہے (فتح ص ۷/۲۹۶) [4] دوسروں کی رعایت یا اپنے تردد کو ظاہر کرنے کے واسطے ایسا کرنا ہی زیادہ قرین قیاس ہے جس طرح امام بخاریؒ نے اپنے فقہی رجحانات کو بھی مختلف پیرایوں سے ظاہر کیا ہے، مثلاً جس امر میں اپنی قطعی رائے ایک طرف ہوئی تو ترجمۃ الباب میں بھی اس کو نمایاں کیا اور احادیث وآثار بھی یکطرفہ لائے، تردد ہوا تو دونوں قسم کے دلائل پیش کر دیئے وغیرہ، غزوات کی ترتیب کے سلسلہ میں بھی ہمارے نزدیک امام بخاریؒ متردد رہے ہیں،

جو اس کو خیبر سے پہلے بتلاتے ہیں یا نیچے کے راویوں نے امام بخاری کی طرف سے اس کو روایت کردیا، یا اس طرف اشارہ ہے کہ ذات الرقاع دو مختلف غزووں کا نام ہوسکتا ہے جیسا کہ بیہقی نے اس طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ گو اصحاب مغازی نے یہ جزم کیا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع خیبر سے پہلے ہے مگر پھر ان میں بھی اس کے وقت و زمانہ کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے، مثلاً ابن اسحاق نے اس کو بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۴ھ میں کہا، ابن سعد و ابن حبان نے محرم ۵ھ میں بتلایا وغیرہ الخ (فتح ص۲۹۳/۷)

محقق عینی نے ماھی باول بر کتکم کے تحت لکھا:۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ بعد قصۂ افک ہوا ہے، لہٰذا اس سے تعددِ ضیاع عقد کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اسی کا یقین محمد بن حبیب انصاری نے کیا ہے، انہوں نے کہا کہ غزوۂ ذات الرقاع میں بھی (۴ھ میں عمدہ ۲/۱۵۴) حضرت عائشہؓ کا ہار کھویا گیا ہے اور غزوۂ بنی المصطلق ۵ھ میں بھی عمدہ ۲/۱۵۵)

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات

فرمایا:۔ قولہ ماھی باول بر کتکم سے یہ تو ثابت ہوگیا کہ یہ واقعۂ افک کے بعد کا ہے پس اگر ہم اس کو غزوۂ بنی المصطلق کا واقعہ مان لیں تو چونکہ افک والا قصہ اسی میں پیش آیا ہے اس لئے اس کے ساتھ یہ قول مذکور مناسب نہ ہوگا، اور افک کے علاوہ کسی اور واقعہ کی طرف بھی اشارہ موزوں نہیں، کیونکہ برکت و خیر وغیرہ کے ساتھ یہی قصہ مشہور ہوا تھا، لہٰذا کہا گیا کہ اسی ایک غزوہ کے اندر ہار کھوئے جانے کا واقعہ دوبار

اور اسی تردد کی جھلک ابواب مغازی میں دیکھی جاسکتی ہے جس سے متاثر ہو کر محدث کرمانی شارح بخاری نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ امام بخاری ترتیب ابواب کا اہتمام کرتے ہی نہیں" (حاشیہ مطبوعہ بخاری ص۵۹۳ غزوۂ انمار) لیکن حقیقت ایسی نہیں ہے اور امام بخاری نے ہر بات میں اپنی دقتِ نظر و وسعتِ علم کا ثبوت پیش کیا ہے حافظ نے لکھا: کہ بابِ غزوۂ انمار کا محل باب غزوۂ بنی المصطلق سے پہلے تھا کیونکہ اس کے بعد باب حدیث الافک ہے، جو غزوۂ بنی المصطلق سے متعلق ہے بظاہر یہ تقدیم و تاخیر ناسخین سے ہوئی ہے یہ بھی لکھا ہے کہ غزوۂ انمار اور غزوۂ محارب و بنی ثعلبہ ایک ہی معلوم ہوتے ہیں (جو غزوۂ ذات الرقاع کے تحت مذکور ہو چکا ہے لہٰذا غزوۂ انمار کی الگ ضرورت بھی نہ تھی واللہ اعلم) اور لکھا کہ اصحاب المغازی نے غزوۂ انمار کا ذکر نہیں کیا ہے (فتح الباری ص۳۰۲/۷)

محقق عینی نے بھی لکھا کہ اس باب (غزوۂ انمار) کو یہاں ذکر کرنے کا کوئی موقع نہ تھا، اور اس کی جگہ غزوۂ بنی المصطلق سے قبل تھی (عمدہ ص۲۰۲/۱۷)

اسی طرح امام بخاریؒ نے غزوۂ تبوک کو حجۃ الوداع کے بعد ذکر کیا ہے، جس پر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ بخاری شریف میں فرمایا تھا کہ میرے لئے اس کی وجہ ظاہر نہیں ہوئی اور قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا کہ یہ غزوہ بالاتفاق حجۃ الوداع سے قبل پیش آیا ہے لہٰذا حجۃ الوداع کو پہلے ذکر کرنا ناسخین کی غلطی ہے۔ (حاشیہ بخاری ص۶۳۳)

مواہب لدنیہ میں بھی لکھا کہ بخاری کا اس کو حجۃ الوداع کے بعد رکھنا شاید ناسخین کی غلطی ہے، اس پر شارح مواہب علامہ زرقانی نے لکھا:۔ حافظ نے بھی اس کو خطا کہا ہے، اور یہ غزوہ حضور علیہ السلام کے مغازی میں سے آخری ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے حدیثِ کعب میں اور یونس نے زیاداتِ المغازی میں مرسل حسن سے اور ابن عقبہ نے مرسل زہری سے نقل کیا ہے شاید امام بخاری نے بھی اس غزوہ کے مؤخر ہونے کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہی اس کو آخر میں ذکر کیا ہے، اسی پر مغازی کو ختم کیا اور درمیان میں غیر مغازی امور کا ذکر تکمیلِ فوائد کی غرض سے یوں ہی بے ترتیب آ گیا ہے، اور روایتِ مذکورہ کا حوالہ اس لئے نہ دیا ہوگا کہ ان کی شرط پر نہ تھی جیسا کہ ایسے مواقع میں ان کی عادت ہے۔ لہٰذا امام بخاری نے خیال کیا ہوگا کہ غزوۂ تبوک کا حجۃ الوداع سے قبل ہونا تو سب کو معلوم ہی ہے یہاں سوءِ ترتیب سے کسی کو مغالطہ نہیں لگے گا، دوسری بات یہ بھی ہے کہ امام بخاری نے ترتیب کا التزام بھی نہیں کیا ہے، یہی جواب مجھے سانح ہوا اگر ٹھیک ہے تو بہتر، ورنہ بہ نسبت امام بخاریؒ کے مجھ سے غلطی کا امکان زیادہ ہے (شرح المواہب ص۶۲/۳)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ عدمِ التزام ترتیب کا جواب اگرچہ زیادہ چلنے والا ہے مگر امام بخاری کے شایانِ شان نہیں معلوم ہوتا اور خیال ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے ہی شاید دوسروں سے الگ اور خلاف ہوگی مثلاً بابِ وفدِ بنی تمیم کو امام بخاری نے فتح مکہ کے بعد ذکر کیا، حالانکہ عینی نے لکھا کہ وہ قبل فتح تھا، (عمدہ ص۱۸/۱۸) بابِ وفد عبدالقیس کو بھی فتح مکہ کے بعد لائے، جس پر محقق عینی نے لکھا:۔ یہ ۱۱۳ افراد کا وفد ۵ھ یا اس سے قبل حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے اور ابن اسحٰق نے لکھا کہ وہ لوگ فتح مکہ سے پہلے آ گئے تھے (عمدہ ص۲۰/۱۸ منیریہ)

امام بخاریؒ نے غزوۂ فتح مکہ، حج ابی بکرؓ، وفدِ بنی تمیم، وفدِ عبدالقیس، حجۃ الوداع، غزوۂ تبوک اس طرح ذکر کیا اور واقعی ترتیب اس طرح تھی وفدِ بنی تمیم، وفدِ عبدالقیس ۵ھ، فتح مکہ ۸ھ، تبوک رجب ۹ھ، حج ابی بکر، ذی قعدہ، یا ذی الحجہ ۹ھ حجۃ الوداع ذی قعدہ ۱۰ھ۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

پیش آیا ہوگا، قصۂ افک میں تو حضرت عائشہؓ خود اس کو تلاش کرنے گئیں الخ اور دوسرے قصہ میں حضور علیہ السلام نے کچھ لوگوں کو تلاش کیلئے بھیجا ہے (جن کے سردار اسید تھے) جب ان دونوں قصوں کی نوعیت بھی الگ الگ ہے تو اسی سے تعدد واقعتین کا ہی ثبوت ہوا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک بھی یہی تحقیق صواب معلوم ہوتی ہے صرف اتنا تامل ہے کہ دونوں قصے ایک ہی سفر میں ہوئے ہوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے بظاہر دو سفر ہونگے، اور دو سفر کی روایات بھی صحت کو پہنچ گئی ہیں جس سے قصتین کا تعدد ثابت ہوا،

حضرت عائشہؓ کی مراد آیت التیمم سے آیت النساء تھی یا آیتِ مائدہ؟ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دونوں نظریے صحیح ہیں، اگرچہ میرا رجحان مختار بخاری کی طرف ہے کیونکہ ضیاء الدین نے اگرچہ اپنی کتاب میں شرط صحت کو ملحوظ رکھا ہے مگر پھر بھی وہ صحیح بخاری کے برابر تو نہیں ہوسکتی، اور ابن کثیر والے نظریہ کی دلیل (اسناد) میں جو ربیع بن بدر کو ضعیف کہا گیا ہے، وہ درست نہیں کیونکہ اس کی تخریج حافظ حدیث ضیاء الدین مقدسی نے اپنی مختارات میں کی ہے اور ان کی شرط معلوم ہے اس لئے ان کو کسی دوسری صحیح (قوی) سند سے بھی یہ روایت ضرور پہنچی ہوگی جس کے سبب ضعیف سند کا لحاظ نہیں کیا۔

نیز فرمایا: آیت نساء (جو مقدم ہے نزولاً) اس میں تو حدث اکبر (جنابت) سے تیمم کا حکم بیان ہوا تھا، اس لئے صحابہ کو حدث اصغر سے تیمم کا حکم وطریقہ معلوم نہ تھا اور وہ متردد تھے کہ کیا کریں، اس کی وجہ سے آیتِ مائدہ میں اس کا حکم بیان کیا اور بتلایا کہ دونوں کا حکم وطریقہ ایک ہی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن ص ۱۰۹ میں بھی آیت نساء **لاتقربوا الصلوة و انتم سکاری** کے تحت لکھا کہ اس کا نزول آیتِ مائدہ سے مقدم ماننا ضروری ہے کیونکہ سبب نزول اسی پر دلالت کرتا ہے اس کے بعد برعکس صورت کی توجیہ دل پذیر بھی لکھی ہے اور آیتِ مائدہ کے تحت بھی اس کی مزید توضیح کی ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۱۳۹،

قولها فی بعض اسفارہ: فرمایا:۔ مراد غزوۂ بنی المصطلق والا سفر ہے جس میں افک کا قصہ پیش آیا۔

قولها بالبیداء: مکہ ومدینہ کے درمیان کی جگہ مراد ہے اور علامہ نوویؒ نے اس کی تعیین میں غلطی کی ہے (اس غلطی پر حافظ و عینی نے بھی تنبیہ کی ہے)

قولها یطعننی: فرمایا:۔ باب نصر سے حسی وظاہری کچھ کچوکے لگانے کے معنی میں آتا ہے اور فتح سے معنوی طعن ونقد کے لئے محقق عینی نے بھی یہی لکھا، اور مجمع البحار ص ۲/۳۱۱، میں لکھا:۔ **و من المضموم حدیث عائشة و جعل یطعننی بیده وَقَالَ ماشاء الله،** فیض الباری ص ۱/۳۹۸ میں اس کے برعکس غلط چھپ گیا ہے۔

حضرت محترم مولانا عبدالقدیر صاحب دام فیضہم کی تقریر درس حضرتؒ میں بھی یہی ہے جو احقر نے اوپر اپنی یادداشت سے لکھا ہے۔ المنجد ومصباح اللغات میں دونوں معنی فتح ونصر سے لکھے ہیں، کوئی فرق نہیں کیا، درحقیقت اہل علم وتحقیق کیلئے یہ دونوں کتابیں بہت ناکافی ہیں بلکہ بہت سے مواقع مغالطہ میں ڈالتے ہیں، اس لئے ان کو لسان اقرب، قاموس، تاج ومجمع البحار وغیرہ کی طرف مراجعت کرنی چاہئے۔

قوله علیه السلام اعطیت خمسا: فرمایا: مفہوم عدد کو سب نے غیر معتبر قرار دیا ہے، لہٰذا خصائص اس عدد میں منحصر نہیں ہیں، اور علامہ سیوطیؒ نے تو باب خصائص میں مستقل تصنیف کی ہے "الخصائص الکبریٰ" جس میں حضور علیہ السلام کے خصائص سیکڑوں سے زیادہ ذکر کئے ہیں (شرح المواہب میں بھی بہت عمدہ تفصیل ہے)

قوله نصرت بالرعب مسیرة شهر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ حضور اکرم ﷺ کا کفار ومشرکین پر رعب ہی کا اثر تھا کہ روم وایران کے شہنشاہوں کے حوصلے پست ہوگئے تھے، غزوۂ تبوک[۱] میں حضور کی قیادت میں صحابہ کرامؓ تبوک پہنچے تو لشکر روم اور قبائل

---

[۱] سریہ موتہ وغزوۂ تبوک: حضور علیہ السلام نے بُصریٰ شام کے بادشاہ حارث بن ابی شمر غانی کے نام نامۂ مبارک بھیجا تھا، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کفار کے لاتعداد لوگ مقابلہ سے کترا گئے، ان کو لڑنے کی جرأت نہ ہوئی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) یہ نامہ حضرت حارث بن عمیر ازدیؓ لے کر گئے اور ملک شام کے امراء قیصر میں سے شرحبیل بن عمرو غسانی نے ان کو آگے جانے سے روکا اور قتل کر دیا۔
حضور علیہ السلام کو یہ خبر ملی تو شرحبیل کی سرزنش کیلئے حضرت زید بن حارثہؓ کی سرکردگی میں تین ہزار صحابہؓ کا لشکر روانہ فرمایا اور خود ثنیۃ الوداع تک ان کے ساتھ رخصت کرنے کو تشریف لے گئے یہ سریہ موتہ سے مشہور ہوا کیونکہ مقام موتہ (شام) میں ہوا ہے۔
شہنشاہ روم ہرقل کو خبر ہوئی تو مقابلہ کیلئے ایک لاکھ کا لشکر جمع کیا، اور امراء شام شرحبیل وغیرہ نے بھی ایک لاکھ سے زیادہ لڑنے والے جمع کئے اہل اسلام نے باوجود قلت کے شوق جہاد کا حق ادا کر دیا، سخت مقابلہ ہوا۔ امراءِ کفار و اہل اسلام سواریوں سے اتر کر بے جگری سے لڑے۔
حضرت زید شہید ہوئے تو حضرت جعفر نے جھنڈا اٹھایا اور اپنے گھوڑے سے اتر کر اس کے پاؤں کاٹ دیئے پھر مردانہ وار لڑے ایک ہاتھ کٹ گیا تو دوسرے میں جھنڈا سنبھال لیا وہ کٹ گیا تو پھر بھی اس کو بازوؤں میں دبا کر برابر لڑتے رہے اور شہید ہوئے تو جسم پر نیزوں و تلواروں کے نوے سے زیادہ زخم تھے جو سب سامنے کے حصوں پر تھے کوئی پشت پر نہ تھا، پھر عبداللہ بن رواحہ نے علم لیا اور لڑ کر شہید ہوئے تو حضرت خالد بن ولیدؓ نے جھنڈا لیا اور اپنے باقی ساتھیوں کے ساتھ بڑی بہادری سے لڑے اور فتح حاصل کی اس روز ۹ تلواریں کفار پر توڑیں دسویں تلوار پر فتح ہوگئی، بخاری میں ہے کہ یہ چار سو میل دور ارض شام کا معرکہ کارزار حضور علیہ السلام کے سامنے کر دیا گیا تھا اور آپ نے مسجد نبوی میں صحابہ کرام کو اسی وقت آنکھوں دیکھا حال سنایا۔ شہید ہونے والوں کا ذکر فرما کر روتے رہے اور سب کو رلایا پھر فرمایا کہ اب اسلام کا جھنڈا خدا کی تلوار خالد نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے، اور وہ لڑے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی (عمدہ ص ۲۶۷/۷ وفتح الباری ص ۳۵۹/۷)
الروض الانف ص ۲۶۹/۲ میں رومی لشکر کی تعداد دو لاکھ اور نصرانی عربوں کی پچاس ہزار کل ڈھائی لاکھ لکھی ہے پھر ان کے ساتھ سامان حرب بھی لاتعداد تھا، مسلمانوں نے بے سروسامانی کے ساتھ صرف تین ہزار نے ان کا مقابلہ کیا، جمع الفوائد ص ۶۰/۲ میں طبرانی کبیر کی روایت سے بھی ایک لاکھ رومی اور ایک لاکھ عرب سے مقابلہ ثابت ہے۔
اہل سیر نے لکھا کہ کفار کے دلوں پر مسلمانوں کا رعب و خوف چھا گیا تھا اس لئے بھی ان کے حوصلے پست ہو گئے ان کے برعکس مسلمان شوق شہادت سے سرشار تھے اور صرف خدائے واحد کے بھروسہ نے ان کے دلوں کو پہاڑوں سے ٹکرانے کے قابل بنا دیا تھا اور ان کے حوصلے آسمانوں کی بلندی کا مقابلہ کر رہے تھے، یہ واقعہ ماہ جمادی الاولیٰ ۸ ھ کا ہے، جس میں حضور علیہ السلام کی موجودگی میں آپ کی امت کو عطا ہونے والے رعب نبوت کا ایک نمونہ دکھلایا گیا، اگلے سال رجب ۹ میں حضور علیہ السلام نے رومیوں کی مسلمانوں پر چڑھائی کے ارادوں کی خبر سن کر خود غزوۂ تبوک کا عزم فرمایا اور اس کیلئے غیر معمولی تیاریاں کیں اپنے تیس ہزار صحابہ کے ساتھ تقریباً ساڑھے سو میل کا سفر کر کے تبوک تک تشریف لے گئے ظاہر ہے رومیوں اور نصرانیوں نے اس دفعہ پہلے سے بھی زیادہ لشکر جمع کیا ہوگا مگر کوئی بھی مقابلہ پر نہ آسکا یہ حضور علیہ السلام کے اعلیٰ مقام نبوت کا رعب تھا، باقی تفصیل کتاب المغازی میں ذکر ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ
تنبیہ: تفہیم القرآن ص ۱۶۸/۲ میں حضور علیہ السلام کے مذکورہ بالا نامہ مبارک کو شرحبیل کے نام بتلایا گیا ہے اس کا ماخذ ہمیں معلوم نہ ہو سکا، اسی طرح سیرۃ رسول کریم ﷺ مؤلفہ حضرت مولانا محمد حفظ الرحمان صاحبؒ ص ۱۳۶ میں سریہ موتہ کے تحت لکھا گیا کہ امیر بصری نے حضور علیہ السلام کے ایلچی کو جو اس کے پاس دعوت اسلام لے کر گیا تھا قتل کر دیا تھا'' محل نظر ہے کیونکہ ''الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب'' ص ۱۱۴/۱ میں علامہ محدث ابن عبدالبر نے حارث بن عمیر ازدی کے ذکر میں تصریح کی ہے'' کہ حضور علیہ السلام نے ان کو اپنا مکتوب ملک روم یا صاحب بصری کے نام دے کر شام بھیجا تھا، شرحبیل آڑے آیا، اور ان کو گرفتار کر کے قتل کرا دیا، ان کے سوا حضور کا کوئی ایلچی قتل نہیں ہوا، یہ خبر سن کر حضورؐ نے موتہ شام کی طرف تین ہزار صحابہ کا لشکر بھیجا، جن کا مقابلہ روم کے تقریباً ایک لاکھ کے لشکر نے کیا۔ بعینہ یہی بات زاد المعاد ص ۲۶۸/۲ فصل فی غزوۃ موتہ میں نقل ہوئی ہے۔
اہم فیصلہ:۔ اس میں یہ بھی ہے کہ ابن سعد نے اس غزوہ میں مسلمانوں کی شکست کا ذکر کیا اور صحیح بخاری سے روم کی شکست معلوم ہوتی ہے اور صحیح وہ ہے جو ابن اسحٰق نے ذکر کیا کہ ہر فریق دوسرے کے مقابلہ سے کترا کر ہٹ گیا (اور اس طرح اس جنگ کا خاتمہ ہو گیا)
ہم نے پہلے بھی لکھا ہے کہ سیرۃ النبی ص ۵۰۷/۱ جو علامہ شبلیؒ نے مسلمانوں کو شکست خوردہ لکھا ہے، وہ غلط ہے حضرت سید صاحبؒ نے حاشیہ میں اس پر اچھا استدراک کیا ہے مگر علامہ شبلی کی تحقیق کی تاویل میں ابن اسحٰق کی روایت پر اعتماد کی بات صحیح نہیں لکھی، کیونکہ شکست کی بات ابن اسحاق نے نہیں بلکہ ابن سعد نے لکھی ہے جیسا کہ حافظ ابن قیمؒ نے اوپر لکھا اور شرح المواہب ص ۲۷۳/۲ میں بھی اسی طرح ہے۔
قابل افسوس بات: انوار الباری کی تالیف کے دوران جن مباحث میں اردو زبان کی کتب سیر و تاریخ وغیرہ کی طرف مراجعت کی جاتی ہے ان میں اکثر اغلاط، فروگذاشتیں، عدم مراعات اصول، اور عدم تحقیق کے ثبوت ملتے ہیں، کون خیال کر سکتا ہے کہ علامہ شبلی یا سید صاحبؒ نے زاد المعاد سے استفادہ نہ کیا ہوگا یا شرح المواہب وغیرہ پر عبور نہ کیا ہوگا؟ ہماری کتب سیر میں رسول اللہ ﷺ کے مکاتیب کی پوری تفصیل بھی نہیں ملتی، اور مکتوب گرامی بنام عظیم بصری کا ذکر بھی مکاتیب کے ساتھ نہیں کیا گیا، جس کی اہمیت غزوۂ موتہ و غزوۂ تبوک سے ظاہر ہے پھر وہ مکتوب کس کے نام تھا اور کس نے حضور کے (ایلچی کو قتل کیا اس بارے میں بھی ہمارے اردو کے محققین اٹکل کے تیر چلاتے ہیں جس کی طرف اوپر اشارہ ہوا۔ فیا للاسف! ''مؤلف''

تبوک حجر وشام کے درمیان مدینہ منورہ سے ۱۴ منزل دور ایک شہر ہے اور وہاں سے دمشق (شام) کا فاصلہ ۱۱ منزل کا ہے، کرمانی نے تبوک کوشام میں بتلایا، یہ غلط ہے، حضورؐ رجب ۹ھ میں تشریف لے گئے تھے اور رمضان میں واپسی ہوئی، ۲۰ روز وہاں قیام فرمایا، واپسی پر وفودِ عرب کی آمد بڑے پیانے پر شروع ہوگئی جس کا سلسلہ ذی قعدہ تک رہا اور حضورؐ نے اس سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحاج بنا کر مکہ معظمہ بھیجا، سب سے پہلا وفد رمضان ۹ھ میں بنی ثقیف کا آیا ہے جس کا ذکر غزوۂ طائف میں ہے پھر دوسرے ۲۲ وفود پہنچے ہیں اسی لئے اس سال کو سنۃ الوفود کہا گیا ہے۔ علامہ زرقانی نے لکھا:۔ طبرانی کے ایک روایت میں مسیرۃ شہرین (دو ماہ کی مسافت) ہے اور دوسری روایت میں ایک ماہ سامنے اور ایک ماہ پیچھے کی صراحت ہے، اور یہ ایک ماہ کی تعیینِ مسافت اس لئے کی گئی کہ حضور علیہ السلام کے مقام مدینہ اور آپ ﷺ کے اعداء کے درمیان کسی جہت میں بھی اس سے زیادہ مسافت نہ تھی اور یہ خصوصیت آپ ﷺ کو علی الاطلاق حاصل تھی خواہ آپ تنہا ہی ہوتے اور بغیر لشکر کے (شرح المواہب ص ۵/۲۶۳)

کیا حضور علیہ السلام کے بعد یہ خصوصیت امت کو ملی؟: ایسا ہوسکتا ہے کیونکہ امام احمد نے حدیث روایت کی ہے:۔ ''رعب میری امت کے ساتھ بقدر ایک ماہ کی مسافت کے آگے آگے چلتا ہے۔'' بعض نے کہا زیادہ مشہور یہ ہے کہ امتِ محمدیہ کے لوگوں کو اس سے حظِ وافر دیا گیا ہے، مگر ابن جماعہ نے ایک روایت کے حوالہ سے کہا کہ وہ لوگ اس بارے میں حضور علیہ السلام ہی کی طرح ہیں (شرح المواہب ص ۵\۲۶۴) امام احمد کی روایتِ بالا سے وہ اشکال بھی ختم ہوگیا کہ حضور علیہ السلام کے لئے صرف ایک ماہ کی تعیین کیوں ہوئی؟ کیونکہ اب مطلب یہ ہوا کہ حضور جس جگہ بھی پہنچتے تھے اس سے آگے ایک ماہ کی مسافت تک رعب وہیبت کفار پر چھا جاتی تھی، اور آپ ہی کی طرح امتِ محمدیہ کا بھی حال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غزوۂ تبوک میں صحابہؓ کی تعداد:

حضور علیہ السلام کے ساتھ صحابۂ کرام تیس ہزار تھے، اسی تعداد کا یقین ابن اسحٰق، واقدی اور ابن سعد نے کیا ہے، ابوزرعہ[1] کے نزدیک وہ ستر ہزار تھے اور اس غزوہ میں گھوڑے سوار دس ہزار تھے۔ شرح المواہب ص ۳/۷۲

عمدۃ القاری ص ۱۸/۴۵ میں بھی تعداد ۳۰-۴۰ اور ۷۰ ہزار لکھی ہے۔ اور ابوزرعہ سے دو روایت ۴۰ اور ۷۰ ہزار کی نقل کیں۔ حافظ نے ابوزرعہ سے صرف ۴۰ ہزار کی روایت نقل کی۔ (فتح ص ۸/۸۰)

قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجد: فرمایا:۔ امم سابقہ کے لئے اوقات میں توسیع تھی اور امکنہ میں تنگی، یعنی عبادت کے لئے اوقات کی تحدید نہ تھی، لیکن اداءِ عبادت کے لئے معبدوں کی تخصیص تھی کہ ان کے سوا اور جگہ ادا نہیں کر سکتے تھے، اس کے برعکس اس امت کے لئے اوقات میں تحدید وتعیین کر دی گئی اور مقامات کی تعیین اٹھا دی گئی، چنانچہ کتبِ سابقہ میں ہمارے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں، ان میں بھی یہ ہے کہ آخری امت کے لوگ عبادتوں کے وقت سورج کے احوال کا تجسس رکھیں گے۔ لہٰذا ہماری نمازوں کے اوقات سورج کے طلوع، غروب، زوال وغیرہ احوال پر تقسیم کر دیئے گئے۔

دارمی میں ہے کہ وہ نمازیں پڑھیں گے اگرچہ کوڑے کرکٹ کی جگہ ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ طہارت کی جگہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بطور مبالغہ کے کہا گیا ہے کہ وہ لوگ نماز کے اوقات کی اس قدر رعایت کریں گے کہ جہاں بھی وقت نماز کا ہوگا، وقت کے اندر پڑھنے کا اہتمام ضرور کریں گے اگرچہ وہ جگہ موزوں نہ ہو (جس طرح ہم آجکل سفروں میں غیر موزوں جگہوں پر بھی پاک کپڑا بچھا کر نماز ادا کر لینے

---

[1] فیض الباری ص ۴/۱۲۶ میں ۷۰ ہزار کی روایت واقدی کی طرف منسوب ہوئی ہے جو ضبط یا کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ ''مؤلف''

کا اہتمام کیا کرتے ہیں) اور یہی مطلب ہے حضور علیہ السلام کے ارشاد "صلوا فی مرابض الغنم" کا یہ مطلب نہیں کہ ماکول اللحم جانوروں کی لید و گوبر پاک ہیں، ان پر نماز پڑھ لو، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے۔

قولہ علیہ السلام وطہور: فرمایا۔ اس سے مالکیہ نے استدلال کیا کہ پانی کبھی مستعمل ہوتا ہی نہیں، اور وہ استعمال شدہ بھی پاک کرنے والا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وانزلنا من السماء ماء طهورا فرمایا، طہور وہی ہے جو بار بار پاک کر سکے اگر پاک کرنے کے بعد وہ خود تو پاک رہے مگر دوسری تیسری بار پاک نہ کر سکے تو اس کو طہور کہنا صحیح نہ ہوگا، اس کا ایک جواب تو شیخ ابن ہمامؒ نے دیا ہے وہ فتح القدیر میں دیکھ لیا جائے، دوسرا میں دیتا ہوں کہ مبالغہ کے صیغے علم صرف میں چار بیان ہوئے ہیں، اور معنی تکرار کے لئے جو صیغہ وضع ہوا ہے وہ فعال کے وزن پر ہوتا ہے جیسے ضراب (بار بار مارنے والا) فعول کی وضع قوت کے لئے ہے، لہٰذا طہور وہ ہوگا جو پاک کرنے میں قوی ہو، نہ یہ کہ بار بار پاک کرنے والا ہو، جو مالکیہؒ نے سمجھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ "فایما رجل من امتی ادرکتہ الصلوٰۃ فلیصل" (میری امت میں سے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت ہو جائے، وہیں نماز پڑھ لینی چاہئے) حضرتؒ نے فرمایا:۔ یہ حنفیہ کے یہاں از قبیل افرادِ خاص بحکم العام ہے، لہٰذا مفید تخصیص نہ ہوگا، اور مقصد یہ ہوگا کہ اگر مسجد قریب ہے تو نماز اسی میں پڑھنی چاہئے اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر قریب نہ ہو، جیسے سفر کی حالت میں ہوتا ہے تو وقت کا اہتمام ہونا چاہئے (کہ جلد پڑھ کر فارغ ہو جائے) اسی طرح دوسری حدیث میں مرابضِ غنم میں نماز پڑھ لینے کی اجازت بھی ملتی ہے اس کا مقصد بھی وقت کا اہتمام ہے کہ جس طرح ممکن ہو پاک جگہ ڈھونڈ کر یا خشک جگہ کپڑا بچھا کر پڑھ لے، دیر کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہے۔

دوسری بات یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ ہدایات قبلِ بناءِ مساجد کی تھیں، اس کے بعد مساجد کی رعایت ہونے لگی کہ خواہ نماز کا اول وقت فوت بھی ہو جائے مگر مسجد میں پہنچ کر سب کے ساتھ ہی نماز پڑھتے تھے۔

قولہ احلت لی الغنائم: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غنیمت کے چار پانچویں حصے بھی رائے پر ہیں کہ جہاں وہ چاہے حوائج مسلمین میں صرف کر سکتا ہے مگر یہ کسی کا مذہب نہیں ہے بلکہ صرف ایک پانچویں حصہ کو امامِ وقت کے تصرف و اختیار میں دیا گیا ہے، اور باقی چار حصے مجاہدین پر تقسیم ہوں گے۔ وہ جس طرح چاہیں گے اپنے صرف میں لائیں گے، آگے امام بخاریؒ کتاب الجہاد، باب قول النبی ﷺ واحلت لکم الغنائم کے تحت بھی یہ احلت لی الغنائم والی حدیث پیش کریں گے، اور احل اللہ لنا الغنائم والی حدیث بھی لائیں گے۔

اس لکم اور لنا سے متبادر ہوتا ہے کہ سب مسلمانوں کو پورے مالِ غنیمت پر اختیارِ صرف ہے، حالانکہ اس قسم کا اختیار صرف امام کو ہے دوسروں کو نہیں، لہٰذا تمام طرق و متونِ حدیث پر نظر کر کے مسائل کا فیصلہ کیا جاتا ہے، امام بخاری وہاں جو احادیث لائیں گے، ان سے چند اہم امور پر روشنی پڑتی ہے اس لئے ان کو یہاں مع تشریح حافظ ابن حجر پیش کیا جاتا ہے۔

فضیلتِ جہاد و سببِ حلتِ غنیمت:۔ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا، جو خدا کی سب باتوں پر ایمان و یقین کے ساتھ صرف جہاد کی نیت سے نکلے گا، اللہ تعالیٰ نے ذمہ لیا ہے کہ اس کو شہادت سے مشرف کر کے جنت میں داخل کر دے گا، یا اس کو اجر و مالِ غنیمت کے ساتھ بخیر و سلامتی کے ساتھ اس کے وطن میں پہنچا دے گا، دوسری حدیث ہے کہ ایک رسولِ خدا نے جہاد میں نکلنے کا ارادہ کیا تو اپنی قوم سے کہا کہ جس شخص کا دل کسی دنیا کے کام میں پھنسا ہو وہ ہمارے ساتھ نہ نکلے، پھر جہاد کیا اور فتح حاصل کی، مالِ غنیمت بدستور ایک جگہ جمع کر دیا گیا، آگ آئی کہ اس کو کھا لے، مگر لوٹ گئی رسولِ خدا نے فرمایا کہ تم میں سے کسی نے مالِ غنیمت چرایا ہے، لہٰذا ہر قبیلہ کا ایک شخص آ کر مجھ سے بیعت کا مصافحہ کرے، اس طرح کیا گیا تو ایک شخص کا ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چمٹ گیا، نبی نے فرمایا کہ اس قبیلہ کے سب آدمی آ کر مصافحہ کریں، ان ہی میں چور ہیں، چنانچہ دو یا تین آدمیوں کے ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چمٹ گئے، اور انہوں نے ایک گائے کے سر کے برابر سونے کا

چرایا ہوا ڈلا واپس کیا جب اس کو مالِ غنیمت کے ساتھ رکھا گیا تو آسمانی آگ پھر آئی اور سب کو ختم کر گئی، یہ قصہ بیان کر کے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ صورت پہلے زمانوں میں ہوتی تھی، مگر اللہ تعالیٰ نے ہمارے ضعف و عاجزی پر نظر فرما کر ہمارے لئے مالِ غنیمت کو حلال کر دیا۔

حافظ نے لکھا: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امورِ مہمہ ایسے لوگوں کو سپرد کئے جائیں جو پختہ کار، فارغ البال ہوں، کیونکہ جن کے دل علائقِ دنیوی میں ضرورت سے زیادہ پھنس جاتے ہیں ان کی عزیمت کمزور ہو جاتی ہے اور طاعتِ خداوندی میں ان کی رغبت کم ہو جاتی ہے، قلب کے رجحانات جب متفرق و منتشر ہوتے ہیں تو جسم و جوارح کے افعال بھی ضعف و کمزوری کا شکار ہو جاتے ہیں، اور جب دل کسی ایک طرف پوری طرح لگ جاتا ہے تو اس میں بڑی قوت و طاقت آ جاتی ہے۔

دوسری بات حدیث سے یہ معلوم ہوئی کہ پہلی امتوں کے مسلمان جہاد کرتے اور مالِ غنیمت حاصل کرتے تھے تو اس میں تصرف نہ کر سکتے تھے، بلکہ جمع کر کے ایک جگہ کر دیتے تھے اور ان کے جہاد و غزوہ کیلئے قبولیتِ خداوندی کی یہ علامت تھی کہ آسمانی آگ آ کر اس سارے مالِ غنیمت کو ہڑپ کر لے، پھر عدمِ قبولیت کے اسباب میں سے جہاں مجاہدین کا عدمِ اخلاص تھا، غلول بھی تھا کہ کوئی مالِ غنیمت میں سے کچھ چرا لے۔

حق تعالیٰ نے اس امتِ محمدیہ پر اپنے نبی اعظم واکرمؐ کے طفیل میں یہ انعامِ خاص فرمایا کہ مالِ غنیمت کو ان کیلئے حلال کر دیا اور غلول کی بھی پردہ پوشی فرما دی، جس کی وجہ سے عدمِ قبولیت کی دنیوی رسوائی سے بچ گئے۔ وللّٰہ الحمد علیٰ نِعَمِہٖ تتریٰ۔

مالِ غنیمت جل جایا کرتا تھا، اس کے عموم سے خیال ہو سکتا ہے کہ قیدی کفار بھی جل جاتے ہوں گے، مگر یہ مستبعد ہے کیونکہ اس میں تو ذریتِ کفار اور نہ لڑنے والی عورتیں بھی داخل ہو جائیں گی اور ممکن ہے کہ اس سے مستثنیٰ ہوں، بلکہ ان سب ہی قیدیوں کا استثناءِ تحریمِ غنائم کے حکم سے ضروری ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ان امتوں میں بھی غلام اور باندیاں ہوتی تھیں، اگر ان کیلئے کفار قیدیوں کو رکھنا جائز نہ ہوتا تو وہ ان کے غلام کیوں کر ہوتے؟! نیز حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چور کو بھی غلام بنا لیتے تھے۔

علامہ ابن بطال نے اس حدیث سے یہ بھی نکالا کہ اہلِ اسلام سے لڑنے والے کفار و مشرکین کے اموالِ غنیمت کو اگر مسلمان اپنے صرف میں کسی مجبوری سے نہ لا سکیں، تو ان کو جلا کر ختم کر دینا جائز ہے الخ (فتح الباری ص ۱۳۸/۶)

محقق عینی نے لکھا: پہلی امتوں میں مالِ غنیمت کو آگ سے ختم کرا دینے اور اس امت کیلئے حلال کرنے میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ کہ ان لوگوں میں اخلاص و للّٰہیت کی فی نفسہٖ کمی تھی، اس کی وجہ سے خطرہ تھا کہ کہیں وہ جہاد و قتال مالِ غنیمت ہی کے حصول کے واسطے نہ کریں، برخلاف اس امتِ محمدیہ کے کہ ان میں اخلاص کا مادہ غالب ہے اور وہی مقبولیت کی بڑی ضمانت ہے، دوسرے اسباب کی ضرورت نہیں، (عمدہ ص ۴۴/۱۵)

قولہ علیہ السلام و اعطیت الشفاعۃ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے "مراد شفاعتِ کبریٰ ہے کیونکہ شفاعتِ صغریٰ تو اپنی اپنی امتوں کیلئے سارے انبیاء علیہم السلام کریں گے" علامہ قسطلانیؒ نے لکھا: حضور اکرم ﷺ کے خصائص میں سے شفاعتِ عظمٰی بھی ہے، الخ (المواہب اللدنیہ ص ۳۴۶/۵) پھر آٹھویں جلد میں لکھا مقامِ محمود کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ شفاعت ہے، واحدی نے کہا کہ مفسرین نے بالاتفاق اس سے مراد مقامِ شفاعت لیا ہے، بخاری میں ابن عمرؓ سے بھی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے مقامِ محمود کو شفاعت قرار دیا۔ اور حدیث مرفوع والی دعاءِ مشہور بعد الاذان میں بھی ہے کہ جو شخص اس دعا کو پڑھے گا اس کو شفاعت حاصل ہو گی۔

اس کے مقابلہ میں دوسرے اقوال مرجوح ہیں مثلاً یہ کہ قیامت کے دن حق تعالیٰ کے اذن سے سب سے پہلے حضور علیہ السلام ہی کلامِ الٰہی سے مشرف ہوں گے۔ یا آپ مقامِ حمد میں ہونگے، یا باذنِ الٰہی عرشِ الٰہی کے سامنے عرض و معروض کیلئے کرسی پر بیٹھیں گے۔

مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے تو وہ کونسی شفاعت ہے؟ کیونکہ حضور علیہ السلام قیامت کے روز بہت سی شفاعتیں کریں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقامِ محمود میں جس شفاعت کا ذکر ہے اس کا اطلاق دو شفاعتوں پر ہو سکتا ہے، ایک ساری مخلوق کے فصلِ قضا کیلئے، دوسری

گنہگاروں کو عذاب سے نجات دلانے کے واسطے اور راجح یہ ہے کہ مراد شفاعتِ عظمیٰ عامہ ہی ہے، جو فصلِ قضا کیلئے ہوگی، دوسری شفاعت اس کے توابع میں سے اور بعد کی چیز ہے، الخ (شرح المواہب اللدنیہ ص ۳۶۵/۸)

قوله عليه السلام و بعثت الى الناس عامة: حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ پہلے نبی خاص اپنی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے اور میں عامۂ دنیا کے تمام لوگوں کیلئے بھیجا گیا ہوں، شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر اعتراض نقل کیا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت بھی ساری زمین کے لوگوں کے واسطے تھی، ورنہ وہ ہلاک نہ کئے جاتے۔ قال تعالیٰ۔ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً** (ہم کسی قوم کو بغیر رسول بھیجے عذاب نہیں دیتے، اس کا جواب علامہ ابن دقیق العید نے دیا کہ ممکن ہے بعض انبیاء علیہم السلام کی دعوتِ توحید تمام لوگوں کیلئے رہی ہو اور فروع شرعیہ کا التزام عام نہ ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کے وقت زمین پر صرف ان ہی کی قوم موجود ہو، اس طرح ان کی بعثت بھی خاص ہی ہوئی، تیسرا جواب میرا ہے کہ بعض انبیاء کی دعوتِ توحید اگرچہ عام تھی، مگر وہ ان کیلئے اختیاری تھی، اس کے برخلاف ہمارے نبی اکرم ﷺ تمام روئے زمین کے لوگوں کو تبلیغ اسلام کیلئے مامور ہیں، اسی لئے ارشاد ہوا **فان لم تفعل فما بلغت رسالته** (اگر آپ نے دعوت و تبلیغ کا کام پورا نہ کیا تو حق تعالیٰ کی رسالت کا حق ادا نہیں کیا)

حافظ ابن حجرؒ نے ابن دقیق العید کا اور دوسرا جواب مذکور بھی نقل کیا ہے، پھر مندرجہ ذیل جوابات بھی لکھے:۔ بعض نے کہا کہ حضرت نوح علیہ السلام طوفان کے بعد سب لوگوں کی طرف مبعوث ہو گئے تھے، اور وہ سب مومن ہی باقی رہ گئے تھے، لہٰذا آپ کی رسالت بھی عام ہوئی، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اصل بعثت میں عموم نہ تھا، لہٰذا طوفان کے سبب سے جو رسالت میں عموم آیا وہ معتبر نہیں برخلاف اس کے کہ حضور اکرم ﷺ کی عمومِ رسالت اصلِ بعثت ہی سے تھی، لہٰذا آپ کی خصوصیت واضح ہوگئی۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں اور نبی بھی ہوئے ہوں (جیسا کہ ایک وقت میں بہت سے انبیاء مختلف قوموں کیلئے مبعوث ہوئے ہیں) اور دوسرے نبی کی امت کے ایمان نہ لانے کا علم حضرت نوحؑ کو ہوا ہو، جس پر آپ نے اپنی اور دوسری امتوں کے سب ہی غیر مومنوں کیلئے بددعا کی ہو، یہ جواب تو اچھا ہے مگر کہیں نقل نہیں ہوا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں دوسرا بھی کوئی نبی تھا۔

ایک احتمال[1] یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت آپ کی شریعت کا قیامت تک کیلئے بقاء و دوام ہے) اور حضرت نوح علیہ السلام وغیرہ کی شریعتیں بعد کی شرائعِ انبیاء سے منسوخ ہوگئیں۔

یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوتِ توحید دنیا کی اور قوموں کو بھی پہنچ گئی ہوگی، بظاہر غیر ممکن ہے کہ اتنی طویل مدتِ رسالت میں اُن کی دعوت دور دور کے علاقوں تک نہ پہنچی ہو، پھر چونکہ وہ شرک پر ہی جمے رہے اس لئے وہ بھی مستحقِ عذاب ہوگئے، یہ جواب ابنِ عطیہ نے تفسیر سورۂ ہود میں دیا ہے (فتح ص ۲۹۸/۱)

فائدہ مہمہ نادرہ: حدیث الباب میں " **و بعثت الى الناس عامة**" مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۳۰۰/۱ میں لکھا کہ اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اور جامع و شامل روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم شریف میں ہے "**وأرسلت الى الخلق كافة**" (میں ساری مخلوقات کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں) اس عموم میں انسان و جن وغیرہ سب آگئے۔ پھر آپ نہ صرف مستقبل میں آنے والی ساری مخلوق کیلئے رسول تھے، بلکہ آپ کی نبوت پہلے پچھلوں سب کیلئے تھی، اسی لئے آپ کو نبی الانبیاء کہا گیا ہے، حضرت شیخ الاسلام بن محب اللہ

---

[1] اس جواب کو حضرت مخدوم مؤلف فیض الباری (رحمۃ اللہ علیہ نے) حاشیہ ص ۳۹۹/۱ میں طول و عرضِ زمان کی تعبیر میں پیش کیا ہے اور لکھا کہ شارحین نے صرف عرضِ زمان کے جوابات پر اکتفا کیا، طولِ زمان کے بارے میں ایک حرف نہیں کہا اس لئے ہم نے یہاں، بہت سے حروف مع حوالہ کے نقل کر دیئے ہیں۔'' مؤلف''

البخاری الدہلویؒ نے اپنی شرحِ بخاری فارسی میں (جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے) اس موقع پر لکھا کہ حضور علیہ السلام کی بعثت اولین وآخرین کیلئے تھی اسی لئے آپ نے فرمایا:۔ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی اب زندہ (یعنی دنیا میں موجود) ہوتے توان کو بھی میرے اتباع سے چارہ نہ تھا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے درسِ ترمذی میں ابواب المناقب کی حدیث **"قالوا یا رسول اللہ! متی وجبت لک النبوة؟ قال وآدم بین الروح والجسد"** پر فرمایا:۔ مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نبی تھے اوران کیلئے احکامِ نبوت بھی ابتداء ہی سے جاری ہو چکے تھے بخلاف دوسرے انبیاء علیہم السلام کے کہ ان کیلئے احکام ان کی بعثت کے بعد جاری ہوئے ہیں جیسا کہ مولانا جامیؒ نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام، نشأۃِ عنصریہ سے قبل ہی نبی ہو چکے تھے" (العرف الشذی ص ۵۴۰)

علامہ طیبی نے کہا کہ وآدم الخ متی وجبت کا جواب ہے، یعنی حضورِ اکرم ﷺ اس وقت بھی نبی تھے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کی صرف صورت تھی بلا روح کے اور روح کا تعلق جسم کے ساتھ قائم نہ ہوا تھا۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۹۳/۴)

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد مشکلات القرآن ص ۴۷ میں اس طرح ہے:۔ صوفیہ جو " **وساطت فی النبوة**" کا ذکر کرتے ہیں غالباً اس سے مراد یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے ذریعے ایوانِ نبوت کا بند دروازہ کھولا گیا، اور جو کسی ایوان کا افتتاح کیا کرتا ہے وہی اسکی امامت وسیادت کا مستحق ہوا کرتا ہے اس سے اصطلاحِ اہلِ معقول ما بالذات اور ما بالعرض والی مراد نہیں ہے اور مذکورہ بالا حیثیت ہی سے آپ خاتم الانبیاء بھی ہیں، لہٰذا اسی کے مطابق حدیثِ عرباض بن ساریہ کی شرح بھی کرنی چاہئے، آیتِ احزاب کے تحت جو روایات نبوۃ سائر الانبیاء کے بارے میں ذکر کی گئی ہے، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ کی نبوت سب پر مقدم ہے اور آپ فاتحِ بابِ نبوت ہیں واللہ اعلم، یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور علیہ السلام آخرت میں فاتحِ بابِ شفاعت بھی ہوں گے اور آپ کے افتتاح کے بعد پھر سارے انبیاء علیہم السلام بھی اصالۃً اپنی امتوں کے واسطے شفاعت کریں گے، اس کی طرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی اشارہ فرمایا ہے لہٰذا اور انبیاء کی نبوتیں بھی گو ان کے وجودِ عنصری پر مقدم تھیں مگر خاتم الانبیاء حضورِ اکرم ﷺ کی نبوۃ سب سے مقدم تھی اور اسی لئے آیتِ احزاب[1] میں آپ کو مقدم کیا گیا ہے اور اسی کی طرف حضرت عمرؓ کا اشارہ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مواہب میں وفات کے ذکر میں ہے۔ الخ

علامہ تقی الدین سبکیؒ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آں حضرت ﷺ کو عالمِ ارواح میں سب انبیاء سے قبل منصبِ نبوت سے سرفراز کر دیا گیا تھا اور اسی وقت انبیاء علیہم السلام سے آپ کیلئے ایمان ونصرت کا عہد بھی لے لیا گیا تھا تا کہ معلوم ہو جائے کہ آپ ﷺ کی رسالتِ عامہ ان کو بھی شامل ہے۔

اس آخر جزو میں علامہ سبکیؒ سے علامہ خفاجی نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ وہ انبیاءِ علیہم السلام کے حق میں آپ ﷺ کا یہ علاقہ (نبی الانبیاء ہونے کا) تسلیم نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ صرف تعظیم وتوقیر اور عظمت ونصرت کے عہد سے اتنا اہم علاقہ ثابت نہیں ہوتا، مگر جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ بھی حضور علیہ السلام کے علاقۂ مذکورہ کو بہ تشریحِ مذکور مانتے ہیں، البتہ حضرت نانوتویؒ نے اس سے ترقی کر کے **ما با لذات وما بالعرض** کا تعلق بھی ثابت کیا ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک محلِ تردد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

ہم نے اوپر کی تحقیقات اس لئے ذکر کی ہیں کہ ایسے اہم امور میں کوئی آخری رائے قائم کرنے سے قبل قرآن وسنت کی روشنی میں جمہورِ امت اور علماءِ سلف وخلف کے نظریات وآراء پر پوری طرح عبور کر لیا جائے۔ واللہ الموفق۔

---

[1] قولہ تعالیٰ واذ اخذنا من النبیین میثاقھم ومنک ومن نوح و ابراھیم و موسٰی و عیسٰی ابن مریم۔ ان میں پہلے نام لیا ہمارے نبی کا، حالانکہ عالمِ شہادت میں آپ ﷺ کا ظہور سب کے بعد ہوا ہے کیونکہ درجہ میں آپ سب سے پہلے ہیں، اور وجود بھی آپ کا عالمِ غیب میں سب سے مقدم ہے، کما ثبت فی الحدیث (فوائدِ عثمانی ص ۵۴۳)

بَابُ إِذَا لَمْ يَجِدْ مَآءً وَّلَا تُرَابًا

(جب نہ پانی ملے اور نہ مٹی)

(۳۲۶) حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيٰى قَالَ ثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ نُمَيْرٍ قَالَ ثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَآئِشَةَ اَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ اَسْمَآءَ قِلَادَةً فَهَلَكَتْ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ رَجُلًا فَوَجَدَهَا فَاَدْرَكَتْهُمُ الصَّلٰوةُ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَآءٌ فَصَلَّوْا فَشَكَوْا ذٰلِكَ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ. فَاَنْزَلَ اللّٰهُ اٰيَةَ التَّيَمُّمِ فَقَالَ اُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ لِعَائِشَةَ ذٰلِكَ جَزَاكِ اللّٰهُ خَيْرًا فَوَاللّٰهِ مَا نَزَلَ بِكِ اَمْرٌ تَكْرَهِيْنَهُ اِلَّا جَعَلَ اللّٰهُ ذٰلِكِ لَكِ وَلِلْمُسْلِمِيْنَ فِيْهِ خَيْرًا.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت اسماء سے ہار مانگ کر پہن لیا تھا وہ ہار گم ہوگیا، رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو اس کی تلاش کیلئے بھیجا اسے وہ مل گیا۔ پھر نماز کا وقت آپہنچا اور لوگوں کے پاس پانی نہیں تھا ان لوگوں نے نماز پڑھ لی اور رسول اللہ ﷺ سے اس کے متعلق آ کر کہا، پس خداوند تعالیٰ نے تیمم کی آیت نازل فرمائی اس پر اُسید بن حضیر نے حضرتِ عائشہؓ سے کہا آپ کو اللہ بہترین بدلہ دے۔ واللہ جب بھی آپ کے ساتھ کوئی ایسی بات پیش آئی جس سے آپ کو تکلیف ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے آپ کیلئے اور تمام مسلمانوں کیلئے اس میں خیر پیدا فرمادی۔

تشریح: پہلے بتایا گیا ہے کہ وضو و غسل کیلئے پاک پانی نہ ملے تو اس کا بدل پاک مٹی ہے اس سے تیمم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے اس باب میں یہ بتلایا ہے کہ اگر کسی وقت پانی و مٹی دونوں میسر نہ ہوں، مثلاً کسی نجس جگہ میں قید ہو، تو کیا کرے؟ امام بخاریؒ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ ایسی حالت میں بلا طہارت ہی نماز پڑھ لے اور اس کے بعد اس نماز کا اعادہ بھی ضروری نہیں ہے،

یہی مسلک امام احمد مزنی، سحنون وابن المنذر کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے لکھا کہ دلیل کے لحاظ سے یہ اقوی الاقوال ہے، جس کی تائید حدیث الباب وغیرہ سے ہو رہی ہے کیونکہ حضرت اسید بن حضیر وغیرہ صحابہ نے جو حضرتِ عائشہؓ کا ہار تلاش کرنے گئے تھے، بغیر طہارت ہی نماز پڑھی تھی اور حضور علیہ السلام نے ان کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا تھا اور مختار یہ ہے کہ قضاء امرِ جدید کے تحت واجب ہوتی ہے اور وہ پایا نہیں گیا، لہٰذا ایسی صورت میں قضاء کا وجوب نہ ہوگا، یہی مسلک مزنی کا دوسری ان سب نمازوں کے بارے میں بھی ہے جن کا وقتی وجوب کسی خلل و عذر کی حالت میں ہوا ہو کہ ان کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، لیکن وجوبِ اعادہ کے قائل حضرات اس حدیث کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ اعادہ فوراً تو ضروری نہیں ہے، اور مختار قول پر وقتِ ضرورت تک بیانِ حکم کی تاخیر جائز ہے واللہ اعلم (اس لئے ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام نے بعد کو قضا کا حکم فرمایا ہو) حنفیہ کی طرف سے بھی ایک جواب یہی دیا گیا کہ روایتِ مذکورہ میں عدم ذکر انکار سے، عدمِ انکار بالکلیہ لازم نہیں آتا، دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے لاصلوٰۃ الا بطھور (کوئی نماز بغیر طہارت نہیں ہوسکتی) مروی ہے، جو عدمِ جوازِ صلوٰۃ پر قطعی الدلالت ہے اور اس حدیث کے واقعہ میں صحابہؓ کے فعل میں جواز وعدمِ جواز دونوں کا احتمال ہے، لہٰذا اس کو صریح و قطعی ممانعتِ مذکورہ کے مقابلہ میں نہیں رکھ سکتے، اس لئے حنفیہ نے ممانعت کو ترجیح دی ہے۔

تیسرے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ تو صرف ایک جزئی واقعہ کا حال ہے جس کو عام حکم کیلئے دلیل نہیں بنا سکتے۔ بخلاف لاصلوٰۃ بغیر طھور کے کہ وہ ایک ضابطہ کلیہ ہے چوتھے یہ کہ فقدِ طہورین کی صورت، بہت نادر ہے اور فقدانِ ماء کی صورت اکثر پیش آتی ہے، اس لئے نادر الوقوع چیز کو کثیر الوقوع پر قیاس کرنا موزوں نہیں۔ پانچویں یہ کہ ترکِ صلوٰۃ کیلئے حنفیہ کے پاس حضرت عمرؓ کا عمل دلیل ہے کہ آپ نے حالتِ جنابت میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز ترک کردی کیونکہ اس وقت تک تیمم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا (اس روایت میں بھی

حضور علیہ السلام سے ان کے ترک پر کوئی نکیر ثابت نہیں ہے)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس تفصیل کے بعد دیکھا جائے تو ان (قائلینِ اداء بغیر قضا) کے پاس نہ کوئی نص ہے نہ قیاس ہے (انوار المحمود ص ۱۳۷/۱، وفیض الباری ص ۴۰۰/۱)

تفصیل مذاہب: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم کے باب التیمم شروع میں فصلوا بغیر وضوء کے تحت فاقدِ طہورین کے مسئلہ میں سلف وخلف کا اختلاف بتلایا اور پھر امام شافعیؒ کے چار اقوال ذکر کئے، جن میں صرف چوتھے قول کو مذہب مزنی بھی بتایا دوسرے ائمۂ مجتہدین کے مذاہب کی صراحت نہیں کی، بلکہ امام مالکؒ کا مذہب تو ان اقوال کے ضمن میں بھی بیان نہیں ہوا، اس لئے لامع الدراری ص ۱۳۳/۱ میں یہ عبارت موہم درج ہوگئی ہے علامہ نووی سے نقل ہوا کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے چار اقوال ہیں اور وہی علماء کے مذاہب بھی ہیں کہ ہر قول کے قائل ایک مذہب والے ہیں، کیونکہ پہلا اور دوسرا قول تو امام شافعی کے سوا کسی اور کا مذہب نہیں ہے تیسرا اور چوتھا قول ضرور حنفیہ وحنابلہ کا مذہب ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے چار مذاہب کی تفصیل لکھ کر علامہ نووی سے بحوالہ شرح المہذب استحباب اداء ووجوب اعادہ کا قول شافعی نقل کیا، حالانکہ یہ قول دوسرے نمبر پر خود نووی شرح مسلم میں بھی موجود ہے۔

علامہ محقق عینیؒ نے علامہ نووی سے چار اقوال نقل کر کے پھر ابن بطال مالکیؒ کے حوالہ سے امام مالک کا صحیح مذہب نقل کیا، جس کو علامہ ابن عبدالبر نے غیر صحیح قرار دیا، اس کی وضاحت ہم نقلِ مذاہب کے بعد کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین

مسلک حنفی: بغیر طہارت نماز پڑھنا چونکہ حرام ہے اس لئے فاقدِ طہورین حقیقی نماز ادا نہیں کر سکتا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ امام مالک وامام ابو حنیفہ دونوں اس حالت میں نماز کو منع فرماتے ہیں، پھر یہ فرق ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کے نزدیک قادر ہونے پر اس نماز کی قضا ضرور ہوگی، اور یہی مذہب ثوری واوزاعی کا بھی ہے امام مالک کے نزدیک قضا نہیں ہے۔

امام صاحب کا پہلا قول مطلقاً ترکِ صلوٰۃ تھا جیسا کہ حافظ نے لکھا، مگر بعد کو آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمالیا، کہ فقدِ طہورین کے وقت احترامِ وقتِ نماز کیلئے ظاہری تشبہ نماز والوں کا اختیار کرنا واجب ہے۔ جس طرح حج فاسد ہو جائے تو تشبہ بالحاج ضروری ہوتا ہے اور جس طرح یوم رمضان کے کسی حصہ میں حیض والی پاک ہو جائے، کافر اسلام لائے، یا بچہ بالغ ہو جائے تو وہ اس دن کے باقی حصہ میں احترامِ رمضان کیلئے تشبہ بالصائمین کریں گے۔ اسی طرح یہاں نماز میں بھی تشبہ لیا گیا ہے۔[1]

اسی پر فتویٰ ہے اور امام صاحب کا رجوع بھی تشبہ کی طرف ثابت ہو چکا ہے کما فی الفیض (بذل ص ۱۹۰/۱ وفتح الملہم ص ۳۸۷/۱ اس موقع پر فتح الملہم میں تشبہ کے نظائر و دلائل بھی احادیث وآثار سے پیش کئے ہیں۔

صدقہ مالِ حرام سے

حدیث میں لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور ولا صدقۃ من غلول (بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں ہوتی اور مالِ حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا) یہاں دوسرے جزو پر بحث کرتے ہوئے ایک بہت ضروری کام کا مسئلہ آگیا ہے، اس لئے اس کو فتح الملہم ص ۳۸۸/۱ سے نقل کیا جاتا ہے، یہ مسئلہ مشہور ہے کہ اگر کسی طرح سے حرام مال آجائے تو اس کو صدقہ کر دینا چاہئے، حالانکہ یہاں اس کی عدمِ قبولیت کا ذکر ہوا ہے، اس کا حل یہ ہے کہ جب کسی مال کا مالک و وارث معلوم ہو تو اس کیلئے پہلا حکمِ شرعی یہ ہے کہ مالک یا وارث کو واپس کیا جائے اگر

---

[1] خشک جگہ ہو تو رکوع وسجدہ کرے گا ورنہ اشارہ کرے گا اور قرأت بالکل نہ کرے گا، خواہ حدث اصغر ہو یا حدث اکبر، نہ نماز کی نیت ہی کریگا (بذل المجہود ص ۱۹۰/۱) حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ تشبہ صرف رکوع وسجدہ میں ہوگا۔ "مؤلف"

ایسا ممکن نہ ہو تو صدقہ کردیا جائے اور اس کا ثواب اس مالک و وارث ہی کو ملے گا، اور قبولیت بھی ان ہی کیلئے ہوگی، اس کیلئے نہیں جو غیر شرعی طور سے مالک ہو گیا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مالک و وارث معلوم نہیں تو اس وقت بھی اس ناجائز قابض کو صدقہ کرنے ہی کا حکم ہے، اور جب اس کو صدقہ کرنے کا حکم ہے تو پھر اس کے قبول نہ ہونے کی وجہ نہیں، کذا فی شرح المشکوۃ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بدائع الفوائد میں حافظ ابن قیم نے تصریح کی ہے کہ اگر صدقہ کرنا کسی پر واجب ہے تو صدقہ کرنے پر اس کو ضرور ثواب ملے گا۔ اُبی نے کہا:۔ ہاں! مال حرام کا صدقہ کردینا سب سے بہتر صورت ہے کیونکہ اس کی جان مال حرام کے وبال سے نکل گئی۔

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ مالِ حرام کے صدقہ میں مالک و غاصب دونوں کیلئے فوائد ہیں مثلاً یہ کہ غاصب اس کو اپنے اوپر صرف کر کے وبال وعذاب کا مستحق ہوگا، اس سے بچ گیا، خدا کے حکم کی تعمیل میں صدقہ کردیا تو اس تعمیل کا اجر حاصل کیا، صدقہ کرنے کیلئے جس طرح واسطہ وسبب بننے والے کو بھی اجر ملا کرتا ہے، وہ بھی اس کو ملے گا، مالک کو بھی اجرِ اخروی حاصل ہوا ورنہ ممکن تھا وہ مال اس کے پاس رہتا تو غیر شرعی طور سے صرف کرتا اور اجر سے محروم ہونے کے ساتھ گنہگار بھی ہوتا وغیرہ، یہ لکھنے کے بعد معارف السنن ص۳۴/۱ میں بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اسی کے قریب پائی۔ وللہ الحمد۔

مسلک امام مالکؒ: فرمایا کہ فاقدِ طہورین نہ وقت پر نماز ادا کرے گا، نہ بعد کو اس کی قضا کرے گا جیسا کہ ''العارضۃ'' للقاضی ابی بکر بن العربی میں ہے (معارف السنن ص۳۱/۱)

ابن بطال مالکی نے کہا:۔ حائضہ پر قیاس کرتے ہوئے صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ فاقدِ طہورین نماز نہ پڑھے گا، اور اس پر اعادہ بھی نہیں ہے، علامہ ابوعمر ابن عبدالبر مالکی نے کہا کہ ابن خواز منداد نے کہا: صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ جو شخص پانی اور مٹی دونوں پر قادر نہ ہوتا آنکہ وقتِ نماز بھی نکل جائے تو ایسا شخص نماز نہ پڑھے گا اور اس پر کوئی مطالبہ بھی نہ رہے گا، اسی بات کو مدنی حضرات نے بھی امام مالک سے روایت کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔

ابوعمر ابن عبدالبر مالکی کا اختلاف

کہا کہ میں تو اس مسلک کی نسبت کو امام مالک کی طرف صحیح ماننے کو تیار نہیں ہوں، جبکہ اس کے خلاف جمہورِ سلف عامۃ الفقہاء اور ایک جماعت مالکیین کی ہے شاید اس مسلک کو نقل کرنے والے نے امام مالک کی اس روایت پر قیاس کر کے نسبت کردی ہے کہ حاکم اگر کسی کے ہاتھ باندھ کر قید کردے اور وہ نماز نہ پڑھ سکے تا آنکہ نماز کا وقت نکل جائے تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے، پھر کہا کہ قیدی جس کے ہتھکڑیاں لگی ہوں اور مریض جس کو پانی دینے والا نہ ہو اور نہ وہ تیمم پر قادر ہو تو وہ نماز نہ پڑھے گا، اگرچہ وقت نکل جائے تا آنکہ وضو یا تیمم کی صورت میسر ہو،...... ابوعمر نے یہ بھی کہا کہ لنجا اگر پانی و مٹی پر قادر نہ ہو تو وہ اسی حالت میں نماز پڑھے گا اور جب طہات پر قادر ہوگا تو نماز لوٹائے گا۔ (عمدہ ص۱۶۴/۲)

رائے مذکور پر نظر

اول تو امام مالک کی طرف صحیح نسبتِ مذکورہ کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جبکہ اس مسلک کی روایت کرنے والے بہت سے ثقہ حضرات ہیں اور اگر انہوں نے قیاس سے ہی وہ بات منسوب کردی ہے تو وہ بھی غلط نہیں، پھر اس طرح کے مسائل اور بھی ملیں گے، جن میں امام مالکؒ کا مسلک جمہور سلف اور اکثر فقہاء کے خلاف ہے تو یہ بات بھی رد کی وجہ نہیں بن سکتی۔

اگرچہ امام مالکؒ نے امام اعظم ابوحنیفہؒ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اسی لئے ان کی فقہ بھی کافی مضبوط ہے، پھر بھی ظاہر ہے کہ امام صاحب کے مدارکِ اجتہاد تک وہ نہیں پہنچ سکے ہیں اور شاید اسی فرقِ مراتب کے پیشِ نظر حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے جب

پوچھا گیا:۔ وضعت من رائے ابی حنیفة ولم تضع من رائے مالک؟ (آپ نے امام صاحب کا فقہی مسلک تو مدون کیا مگر امام مالک کا نہیں کیا اس کی وجہ کیا ہے؟) جواب میں فرمایا:۔لم اره علما (میں نے اس میں علم نہیں دیکھا) یعنی جس درجہ کا علم وتفقہ امام صاحب کے یہاں دیکھا وہ امام مالک کے یہاں نہیں پایا، اگر چہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے اس روایت کو جامع بیان العلم وفضلہ ص ۲/۱۵۸ میں بے سند نقل کر کے نا قابلِ التفات قرار دیا ہے، مگر ہمارے نزدیک اس کا صحیح محمل ہوسکتا ہے، جس سے دونوں ائمۂ کبار کی شان میں فرق نہیں آتا۔ کیونکہ بقول امام شافعیؒ سارے علماء ومجتہدین ہی فقہ وتفقہ میں امام صاحبؒ کے عیال اور خوشہ چین ہیں اور امام مالکؒ تو امام صاحب کی خدمت میں ایک شاگرد وتلمیذ کی طرح بیٹھا کرتے تھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسلک حنابلہ: امام احمد، مزنی، سحنون وابن المنذر کہتے ہیں کہ اُسی حالت (بغیر طہارت) میں نماز پڑھ لے اور پھر اسکی قضاء یا اعادہ نہیں ہے، اسی مسلک کو امام بخاری نے بھی اختیار کیا ہے،

مسلک شافعیہ: امامِ شافعیؒ سے چار اقوال مروی ہیں (۱) وجوب اداء مع وجوبِ قضاء اور یہ بقول نووی اصح الاقوال[1] ہے (۲) استحبابِ اداء مع وجوبِ قضاء (۳) وجوبِ اداء بغیر وجوبِ قضاء مثل قول امام احمد وغیرہ (۴) عدم ادائمع وجوبِ قضاء مثل قول امام اعظمؒ۔

حافظ ابن حجر وابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر

حافظ نے لکھا کہ فاقدِ طہورین کیلئے وجوبِ صلوٰۃ (بغیر طہارت) کے قائل امام شافعی، امام احمد، جمہورِ محدثین اور اکثر اصحاب مالک ہیں پھر وجوبِ اعادہ کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، الخ (فتح ص ۱/۳۰۱)

حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا:۔ جنبی آدمی کسی پتھر سے بنے ہوئے مکان میں (جس میں مٹی نہ ہو) قید ہو، تو وہ استعمالِ ماء وتراب پر قدرت نہ ہونیکی وجہ سے بغیر وضو وتیمم ہی کے نماز ادا کرے گا۔

یہ جمہور کا مذہب ہے، اور یہ اصح القولین ہے، پھر اظہر القولین میں اس پر نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے، لقوله تعالیٰ فاتقوا الله ما استطعتم ولقوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم، پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو دو نمازوں کے اداء کرنے کا حکم نہیں کیا ہے، اور جب وہ نماز پڑھے تو اس میں صرف قراءۃِ واجبہ پڑھے گا، واللہ اعلم (فتاوی ابن تیمیہ ص ۱/۶۲)

یہاں پہلی بحث تو یہ ہے کہ جمہور کا لفظ جو حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن تیمیہ نے استعمال کیا ہے، اس کی کیا حقیقت ہے، حافظ نے وجوبِ صلوٰۃ بغیر طہارت کو امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین واکثر اصحابِ مالک کا مذہب بتلایا، مگر یہ موافقت صرف آدھے مسئلہ میں ہے، دوسرے جزو میں اختلاف ہوگیا، جب امام شافعی وغیرہ وجوبِ اعادہ کے بھی قائل ہیں تو اتنے بہت سے موافقین گنانے کا کیا فائدہ ہوا۔؟ پھر امام شافعی کے اصح الاقوال میں جب وجوبِ اداء مع وجوبِ قضاء ہے تو کیا یہ اس اصلِ عظیم کے خلاف نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو ایک وقت کی دو نمازوں کا حکم نہیں کیا ہے، جس کو حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنی دلیل بنایا ہے۔

معلوم ہوا کہ امام شافعی کے اصح الاقوال کے امام احمد کے مذہب سے موافق سمجھنا کسی طرح صحیح نہیں رہے دوسرے زیادہ غیر اصح اقوال تو ان میں سے کوئی امام احمد کے موافق ہے، کوئی حنفیہ کے، بلکہ وجوبِ قضاء کے تینوں قول حنفیہ کے موافق ہیں جن میں اصح الاقوال بھی ہے، امام مالک واصحاب کا مذہب غیر منقح ہے جیسا کہ ابن عبدالبر کا کلام گذر چکا۔ اس کے بعد جمہورِ محدثین کی بات رہی تو اربابِ صحاح میں سے صرف امام بخاری ونسائی نے فاقدِ طہورین کا باب باندھا ہے، امام بخاری نے جو طرز اپنے مسلک کی تائید میں اختیار کیا وہ سامنے ہے امام

---

[1] معارف السنن ص ۳۱ سطر ۲۰ میں وقال الشافعی کے تحت " وهو الذی يروی عنه المدنيون من اصحابه كما فی الفتح" چھپ گیا، جس کا محل ابن العربی کے بعد ہے۔ تصحیح کر لی جائے۔ "مؤلف"

ونسائی نے پہلے یہی حدیث الباب ذکر کی ہے، پھر دوسری حدیث لائے کہ ایک شخص کو جنابت پیش آئی، اس نے نماز نہ پڑھی، نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا، دوسرے کو جنابت پیش آئی اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس نے بھی حضورؐ سے ذکر کیا تو آپؐ نے اس سے بھی یہی فرمایا کہ تم نے ٹھیک کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں ایسے واقعات اس وقت عدمِ علم کی وجہ سے ہوئے، اور اسی لئے آپ نے تصویب فرمائی، یہاں پہلے آدمی کو حکمِ تیمم کا علم ہی نہ ہوا ہوگا، ورنہ ظاہر ہے وہ نماز ترک نہ کرتا، جس طرح حضرت عمرؓ کو جنابت پیش آئی اور آپ کو تیمم جنابت کا علم نہ تھا، آپ نے نماز نہ پڑھی آپ کے ساتھی عمار کو نفسِ جوازِ تیمم للجنب کا تو علم تھا مگر طریقہ معلوم نہ تھا اس لئے زمین پر لوٹ لئے کہ سارے بدن کو مٹی لگ جائے حضور علیہ السلام کے پاس آ کر بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ صرف منہ اور ہاتھوں کا مسح کافی تھا اور حضرت عمرؓ کو لاعلمی کے سبب معذور سمجھا اور ترکِ صلوٰۃ پر کوئی تنبیہ نہ فرمائی، اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ نے فاقد طہورین[1] ہونے کی حالت میں ترکِ صلوٰۃ کیا اور حضور نے سکوت فرمایا، اس لئے حنفیہ کا مذہب سب سے زیادہ قوی ہے کہ احترامِ وقت کیلئے تو صرف تشبہ کرلے اور پانی یا مٹی ملنے پر نماز کی قضا کرے، امام بخاری ونسائی کے علاوہ امام مسلم ترمذی وابن ماجہ وموطأ امام مالک میں فاقد طہورین کیلئے کوئی باب نہیں، مسند احمد میں باب وجوب الصلوٰۃ عند عدم الماء والتراب کے تحت یہی حدیث الباب بہ لفظ فصلوا بغیر وضوء روایت کی ہے، اس موقع پر صاحب بلوغ الامانی نے وجوبِ صلوٰۃ بغیر طہارت کو جماعتِ محققین کا مذہب بتلایا ہے، اس کے بعد فتح الباری کی عبارت بالا نقل کردی ہے۔ (۲/۱۹۵)

ابن حزم کی تحقیق: آپ نے بھی حنابلہ کا مسلک اختیار کیا ہے، بلکہ یہ ترقی کی ہے کہ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اگرچہ وقت کے اندر ہی اس کو پانی مل بھی جائے، معلوم نہیں کہ حنابلہ بھی اس کے قائل ہیں یا نہیں، کہیں تصریح نہیں دیکھی، دوسرے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب کی ہے کہ فاقد طہورین اگر تیمم پر قادر ہو جائے تو تیمم کر کے نماز پڑھے گا، پھر جب اسے پانی ملے گا تو نماز کا اعادہ کرلے گا، غالباً یہ نسبت صحیح نہیں، کیونکہ تیمم پر قدرت ہونے کی صورت میں جو نمازیں ادا ہوتی ہیں، ان نمازوں کا پانی ملنے پر اعادہ کرنے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے نہ ایسی صراحت دیکھی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ اس لئے لکھا گیا کہ ابن حزم و دوسرے مذاہب کو گرانے کیلئے زائد باتیں بھی منسوب کر دینے کے عادی ہیں، شاید اس کیلئے وہ قوی سند کی ضرورت نہ سمجھتے ہونگے۔

حافظ ابن حزم نے اپنے مسلک کیلئے استدلال میں وہی آیت وحدیث ذکر کی ہے جو حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھی ہے الخ ملاحظہ ہو المحلی ص ۲/۱۳۸: حافظ ابن تیمیہ نے صرف جمہور کا لفظ لکھا ہے، معلوم نہیں انہوں نے بھی جمہور محدثین مراد لیا ہے یا جمہور ائمہ: ہم نے اوپر دونوں کی حقیقت کھول دی ہے۔

جوابِ استدلال: جو آیت وحدیث او پر استدلال میں پیش کی گئی ہیں ظاہر ہے کہ ان کا تعلق عام امور واحوال سے ہے، خاص احکام نماز سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ نماز کے بارے میں خصوصی احکام بھی وارد ہو چکے ہیں، مثلاً **مفتاح الصلوٰۃ الطهور** (نماز کی کنجی طہارت ہے) مسلم وترمذی میں ہے **لاتقبل صلوٰۃ بغیر طهور** (بغیر طہارت کے کوئی نماز قبول نہیں ہوتی) علامہ نوویؒ نے لکھا کہ طہارت کے شرطِ صحتِ صلوٰۃ ہونے پر اجماعِ امت ہو چکا ہے، اور اس پر بھی اجماعِ امت ہے کہ پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کئے بغیر نماز پڑھنا حرام ہے، پھر اگر جان بوجھ کر بے طہارت کے نماز پڑھے گا تو گنہگار رہوگا، اور ہمارے نزدیک کافر نہ ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ سے نقل ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا، کہ اس نے ایک شعارِ دین کے ساتھ تلاعب کیا، یعنی بے وجہ نماز کا کھیل بنایا (نووی ص ۱۱۹/ امطبوعہ انصاری دہلی)

---

[1] فاقد طہورین اس لئے کہ پانی غسل کیلئے نہ تھا اور مٹی سے جنابت کا تیمم معلوم نہ تھا اس لئے وہ بھی بمنزلہ عدم تھی، جس طرح امام بخاری وغیرہ نے حضرت اسید وغیرہ ہار تلاش کرنے والوں کو فاقد طہورین قرار دیا ہے۔

مقام حیرت: علامہ نووی شافعیؒ سے حیرت ہے کہ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے اصح اقوال عند الاصحاب وجوب اداء و وجوب قضاء والا قول قرار دیا ہے، لیکن دلیل کے لحاظ سے اقوی الاقوال وجوبِ اداء مع عدم وجوبِ قضا والے قول کو بتلایا ہے اور انہوں نے بھی دلیل **قوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فافعلوا منه ما استطعتم** لکھی ہے، حالانکہ کسی کام کو حسبِ استطاعت انجام دینا الگ بات ہے اور اس کو بلا شرائط وارکان ادا کرنا دوسری چیز ہے یہ بھی لکھا کہ اعادہ کا حکم امر جدید کے ذریعہ مانا جاسکتا ہے، جو معدوم ہے (نووی ص ۱۱۹/۱) ظاہر ہے جب عدم شرط طہارت کے سبب پہلی نماز کی صحت ہی نہ ہوئی اور وہ کالعدم ہے، تو حکمِ اعادہ کی ضرورت کیا ہے؟ ابھی تو حکمِ اول ہی کا امتثال نہیں ہوا ہے، اور نماز کا وجوب ذمہ پر سے ساقط نہیں ہوا ہے لہٰذا جس طرح اور نمازوں کی وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں قضا کرنی پڑتی ہے یہاں بھی ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابنِ حجر کی طرح علامہ نووی بھی مسلکِ شافعی کی طرف سے زیادہ مطمئن نہیں تھے۔ ورنہ وہ ان کے اصح الاقوال کے مقابلہ میں غیر اصح الاقوال کو اقوی الاقوال دلیلاً نہ کہتے۔

تتمۂ بحث: شاید بحث کا حق پورا ہوچکا، اب ہم ایک اور بات اربابِ تحقیق کے غور و تامل کیلئے لکھتے ہیں محدثِ محقق ابوداؤد نے پہلے یہی حدیث الباب لکھی ہے پھر دوسری حدیث ابنِ عباس سے لائے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا ہار کھویا گیا، تو لوگ رک گئے اور ہار کی تلاش ہوئی خوب صبح ہوگئی، اور اس مقام پر پانی بھی نہ تھا تو حکمِ تیمم آ گیا۔ مسلمان حضور علیہ السلام کے ساتھ اٹھے اور نماز کیلئے تیمم کیا بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ہار تلاش کرنے والے اسید بن حضیر وغیرہ نے بھی سب مسلمانوں کے ساتھ اب تیمم کر کے نماز پڑھی ہوگی، اور جو نماز انہوں نے دورانِ تلاش میں بغیر وضو کے پڑھی تھی اس کو کالعدم سمجھا ہوگا۔

اگرچہ احتمال وہ بھی ہے کہ حضرت اسید وغیرہ نے بعد کو نماز کی قضا کی ہوگی۔ اور عدمِ ذکر سے عدم لازم نہیں ہوتا مگر دوسرا احتمال یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس روز نمازِ فجر آخر وقت میں ہوئی ہوگی، جب سب پریشان ہوچکے اور خطرہ ہوگیا تھا کہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز قضا ہوجائے گی، اس آخر وقتِ نماز تک اسید وغیرہ بھی واپس ہوچکے ہونگے جنہوں نے سفر کی وجہ سے اول وقت یا معمول کے مطابق اول یا درمیانی وقت میں نماز بلا وضو پڑھ لی تھی، واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ آخر میں ہم حضرت شاہ صاحبؒ کا مختصر فیصلہ کن جملہ پھر نقل کرتے ہیں کہ قائلین جوازِ صلوٰۃ فاقد الطہورین کے پاس نہ نصِ صریح ہے نہ قیاس صحیح۔

بَابُ التَّيَمُّمِ فِي الْحَضَرِ اِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَآءَ وَخَافَ فَوْتَ الصَّلٰوةِ وبِهٖ قَالَ عَطَآءٌ وَّقَالَ الْحَسَنُ فِي الْمَرِيضِ عِنْدَهُ الْمَآءُ وَلَا يَجِدُ مَنْ يُّنَاوِلُهٗ يَتَيَمَّمُ وَاَقْبَلَ ابْنُ عُمَرَ مِنْ اَرْضِهٖ بِالْجُرُفِ فَحَضَرَتِ الْعَصْرُ بِمَرْبَدِ النَّعَمِ فَصَلّٰى ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِيْنَةَ وَ الشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ فَلَمْ يُعِدْ

(قیام کی حالت میں جب پانی نہ پائے اور نماز کے فوت ہوجانے کا خوف ہو (تو تیمم) کرنے کا بیان، اور عطاءؒ اسی کے قائل ہیں۔ حسن بصریؒ نے اس مریض کے متعلق جس کے پاس پانی ہو (مگر خود اتنی طاقت نہ رکھتا ہو، کہ اٹھ کر پانی لے) اور وہ ایسے آدمی کو (بھی) نہ پائے جو اسے پانی دے یہ کہا ہے کہ وہ تیمم کرلے، ابن عمرؓ اپنی زمین سے جو (مقام) جرف میں تھی آئے اور عصر کا وقت مربد النعم اونٹوں کے باڑے میں) ہوگیا، تو انہوں نے (تیمم کر کے) نماز پڑھ لی، پھر مدینہ میں ایسے وقت پہنچ گئے کہ آفتاب بلند تھا اور (نماز کا) اعادہ نہیں کیا۔)

(۳۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ ثَنَا اللَّيْثُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيْعَةَ عَنِ الْاَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ عُمَيْرًا مَّوْلٰى ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ اَقْبَلْتُ اَنَا وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يَسَارٍ مَّوْلٰى مَيْمُوْنَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حَتّٰى دَخَلْنَا عَلٰى اَبِيْ جُهَيْمِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصِّمَّةِ الْاَنْصَارِيِّ فَقَالَ اَبُوْجُهَيْمٍ اَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَّحْوِ بِئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهٗ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ

فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام عمیر روایت کرتے ہیں، کہ میں اور عبداللہ بن یسار (حضرت میمونہؓ زوجۂ نبی کریم ﷺ کے آزاد شدہ غلام، ابوجہیم بن حارث بن صمہ انصاری کے پاس گئے، ابوجہیم نے کہا کہ نبی ﷺ بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے، آپؐ کو ایک شخص مل گیا، اس نے آپ کو سلام کیا نبی کریم ﷺ نے اسے جواب نہیں دیا، بلکہ آپ دیوار کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح فرمایا:۔ پھر اس کے سلام کا جواب دیا۔

تشریح: آیتِ تیمم میں چونکہ سفر کی قید ہے، اس لئے اب یہ بتلانا مقصود ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں بحالتِ حضر بھی تیمم جائز ہے، یہ جوازِ تیمم تو سب ائمہ کے نزدیک ہے صرف امام ابو یوسف وزفر سے یہ منقول ہے کہ حالتِ غیر سفر میں نماز تیمم سے درست نہ ہوگی، لہٰذا جب تک پانی نہ ملے، نماز نہ پڑھے گا (فتح الباری ص ۱/۳۰۲) لیکن امام ابو یوسفؒ سے دوسرا قول جواز کا بھی نقل ہوا ہے علامہ عینی نے شرح الاقطع کے حوالہ سے لکھا کہ امام اعظم وامام ابو یوسفؒ آخر وقتِ نماز تک تیمم کو مؤخر کرنا ضروری قرار دیتے ہیں اگر اس وقت تک بھی پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا۔ (عمدہ ص ۲/۱۶۵) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسف کی طرف حافظ کا صرف ایک قول منسوب کرنا درست نہیں اور بظاہر جواز کا قول ہی راجح ہے اس لئے عینی نے عدمِ جواز کا قول نقل بھی نہیں کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

امامِ اعظم کا دوسرا قولِ مشہور یہ ہے کہ پانی ملنے کی امید ہو تو آخر وقت تک نماز کی تاخیر مستحب ہے، تاکہ نماز کی ادائیگی اکمل الطہارتین کے ذریعہ ہو سکے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر فوتِ وقت کا خوف ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔

علامہ عینی نے لکھا کہ اصل جوازِ تیمم ہی ہے خواہ پانی نہ ملنے کی صورت مصر میں پیش آئے یا باہر، کیونکہ نصوصِ شرعیہ میں حکم عام ہی ہے، اور یہی مذہب حضرت ابن عمر، عطاء، حسن، اور جمہور علماء کا ہے (عمدہ ص ۲/۱۶۵) امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم جائز ہے[1] مگر نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ حالتِ اقامت اور شہروں میں پانی کا دستیاب نہ ہونا نادر ہے، امام مالکؒ کا مذہب عدمِ اعادہ ہے ذکرہ ابن بطال المالکی (فتح الباری ص ۱/۳۰۲) عمدہ ص ۲/۱۶۵ میں امام مالک سے دو قول بحوالۂ مدونہ نقل کئے ہیں، امام بخاریؒ[2] کا مذہب بھی جوازِ تیمم بشرطِ خوفِ فوتِ صلوٰۃ ہی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

امام بخاریؒ نے حدیث ابی الجہیم سے اس طرح استدلال کیا کہ جب حضور اکرم ﷺ نے جوابِ سلام کا وقت فوت ہونے کا خیال فرما کر تیمم کر کے جواب دیا، تو اگر نماز کا وقت فوت ہونے کا ڈر ہو تو اس وقت بھی تیمم کر کے نماز درست ہوگی، جب ایک مستحب کی ادائیگی کے واسطے تیمم جائز ہوا تو اداءِ فرض کیلئے بدرجۂ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔

بحث ونظر: صحیح بخاری کی حدیث الباب میں ابوالجہیم کا قصہ بیان ہوا ہے، کیونکہ رجل سے مراد وہ خود ہیں چونکہ انہوں نے حضور علیہ السلام کو بحالتِ بول سلام عرض کیا تھا، جس کا جواب آپؐ نے تیمم کے بعد دیا، اس لئے اپنی نسبت بے موقع بات کو چھپا گئے لیکن یہاں بخاری کی روایت میں صرف اتنا ہے کہ حضور بیرِ جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے ایک شخص نے (مراد خود ابوالجہیم راویٔ حدیث ہیں) خدمت

---

[1] کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱/۱۰۶ میں خروجِ وقت کے خوف سے بغیر تلاش پانی نہ ملنے پر امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم سے نماز پڑھنے کا حکم حرمتِ وقت کی وجہ سے لکھا ہے اور اس صورت میں اگر وہ جگہ محلِ طلب ماء تھی تو اعادہ واجب ہوگا ورنہ نہیں، آگے محلِ طلب کی تفصیل ہے، لامع الدراری ص ۱/۱۳۴ میں ائمۂ ثلاثہ کے مذاہب کی تفصیل اس طرح ہے: اعادہ کے بارے میں امام احمد کے دو قول ہیں، کما فی المغنی، اور راجح قول امام مالک کا عدمِ اعادہ ہے، امام شافعی وجوبِ اعادہ کے قائل ہیں، قسطلانی نے کہا:۔ حضر میں تیمم کرنے پر امام مالک کا مذہب تو عدمِ وجوبِ اعادہ کا ہے لیکن امام شافعیؒ نے اس کو اس عذر کے ندرت کی وجہ سے واجب کہا ہے۔"

[2] امام بخاری نے عطاء کا مذہب اعادہ کا کسی نے نہیں لکھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ ومالکیہ کے ساتھ ہیں، اس لئے کرمانی کا "وبقول عطاء قال الشافعی" لکھنا جیسا کہ عمدہ ص ۲/۱۶۵ میں نقل ہے، بالاطلاق درست نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم" مؤلف"

مبارک میں سلام عرض کیا، آپؐ نے جواب نہ دیا پھر تیمم فرما کر جوابِ سلام دیا۔ رجل سے مراد ابوالجہیم ہیں اس کی تعیین وتبیین امام شافعیؒ کی روایت سے ہوئی ہے جو آپ نے اسی حدیث کی بہ طریقِ ابی الحویرث عن الاعرج کی ہے جیسا کہ فتح الباری ص ۳۰۲/۱۱ اور عمدہ ص ۲/۱۶۷ میں ہے (عمدہ میں یہ حدیث پوری نقل کر دی ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر جوابِ سلام نہ دینے کے تمام طرق وروایت کو پیش کر کے محققانہ تبصرہ کیا اور یہ بھی واضح کیا کہ ان تمام روایات کے اندر دو آدمیوں کے قصے بیان ہوئے ہیں یا تین کے وغیرہ ہم وہ سب ارشادات نقل کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثانہ تحقیق

فرمایا:۔ بظاہر ان سب روایات میں تین آدمیوں کے واقعات ذکر ہوئے ہیں، ابوالجہیم کے ایک شخص کے جس کا نام ذکر نہیں ہوا، اور مہاجر بن قنفذ کے، لیکن حقیقت میں ان سب روایات کا تعلق صرف دو آدمیوں سے ہے، ایک ابوالجہیم اور دوسرے مہاجر یا رجل مبہم سے مراد ابوالجہیم ہی ہیں یہ بھی حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ یقین معلوم ہے کہ ابوالجہیم یا رجل کے قصہ میں جو سلام حضورِ اکرم ﷺ پر پیش کیا گیا ہے، وہ بحالتِ بول کیا گیا ہے اور اسی لئے حضورؐ نے جواب نہیں دیا کیونکہ ایسے وقت میں خدا کا نام لینا ناپسند کیا گیا ہے، بلکہ بات کرنا بھی نامناسب ہوتا ہے، اس کی دلیل روایتِ ابی داؤد وترمذی ہے، جس میں بحالتِ بول سلام کی تصریح ہے اور یہ قصہ ابوجہیم ہی کا ہے، اسی طرح دوسرا قصہ میرے نزدیک مہاجر بن قنفذ کا ہے، اس میں بھی بحالتِ بول ہی سلام کا ذکر ہے جس کا جواب حضورؐ نے وضو کے بعد دیا ہے۔ (نسائی و) ابو داؤد میں مہاجر کی حدیث میں بھی وھو یبول ہے، امام طحاوی نے وھو یتوضأ روایت کیا ہے لیکن صحیح وہی ہے جو ابوداؤد (ونسائی) میں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ روایتِ ابی الجہیم وروایتِ ابن عمر دونوں میں ایک ہی قصہ ہے کہ رجل سے مراد وہی ہیں، اور سلام حالتِ بول میں ہوا ہے، البتہ حدیث ابی جہیم میں قصہ بیان کرتے ہوئے تقدیم وتاخیر ہوگئی ہے یعنی بیرِ جمل کی طرف سے حضورؐ کی تشریف آوری بول سے فراغت وسلام کے بعد ہوئی ہے کہ حالتِ بول ہی میں سلام کر چکے تھے، آپؐ نے تیمم کے بعد ان کو جوابِ سلام دیا ہے اور حدیثِ مہاجر میں دوسرا قصہ ہے، لہٰذا صرف دو قصے تھے جو رواۃ وروایات وطرق کے اختلافات سے، بہت سے قصے معلوم ہونے لگے۔

العرف الشذی ومعارف السنن کا ذکر

تقریباً یہی بات اختصار کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ نے دارالعلوم دیوبند کے درس ترمذی شریف میں بھی فرمائی تھی جو العرف الشذی ص ۵۵ میں مذکور ہے، وہاں حضرتؒ نے فرمایا تھا کہ دیکھا جائے یہ واقعہ اور صحیحین کا روایت کردہ واقعہ ایک ہی ہے یا دو ہیں، اگر ایک ہے تو دونوں کی حدیثوں میں توفیق دیں گے اس طرح کی حدیثِ ابی جہیم میں تقدیم وتاخیر مان لیں گے، یعنی حضورؐ کے بیرِ جمل کی طرف سے تشریف لانے کا ذکر مقدم کر دیا حالانکہ وہ ان کے سلام کرنے سے مؤخر تھا، دوسرا واقعہ مہاجر بن قنفذ کا ہے الخ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی ابتدائی تحقیق بھی وہی تھی جس کو آپ نے آخری درسِ بخاری[1] شریف ڈابھیل میں مزید قوت ووثوق اور تفصیل وایضاح کے ساتھ بیان فرمایا اور حدیثِ ترمذی وحدیثِ صحیحین میں توفیق کو آپ نے پہلے بھی پسند فرمایا تھا اور بعد کو بھی، اس توفیق کی مستحسن صورتِ تقدیم وتاخیر کو تکلف وتجشم کے سلسلہ میں لے جانے کی وجہ ہم نہیں سمجھ سکے جس کی تعبیر رفیقِ محترم علامہ محقق بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ص ۱/۳۱۸

---

[1] فیض الباری ص ۱/۴۰۱ تا ص ۱/۴۰۳ میں اور حضرت مولانا عبدالقدیر صاحب دام فیضہم کی ضبط کردہ قلمی تقریر درسِ بخاری شریف حضرت شاہ صاحبؒ میں بھی اسی کے مطابق ہے جو راقم الحروف نے تحریر کی ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے قلمی حواشی آثار السنن ص ۲۴ جابر بن عبداللہ کی روایت ابن ماجہ سلام بحالتِ بول پر لکھا کہ ایسی ہی روایت ص ۱/۲۱ ام میں بھی ہے، اور حدیثِ جابر در بارۂ بول قبل القبض بعام طحاوی میں بھی ہے، پس وہ سب ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے، متعدد واقعات کا نہیں ہے،

میں اختیار کی ہے دوسرے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ "عمدۃ القاری ص ۲/۱۶۷ و ۲/۱۶۸ میں ذکر شدہ احادیث الباب وطرق ومخارج کے پیشِ نظر مجھے محقق ہوا کہ ابوجہیم کا واقعہ حدیثِ ابن عمر کے واقعہ سے الگ ہے اور شاید واقعہٗ حدیث ابن عمرؓ ہی واقعہٗ مہاجر بن قنفذ ہے، بلکہ وہاں اور بھی واقعات ہیں"

ظاہر ہے یہ دوسری بات بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ حضرتؒ نے تو اس کے برعکس صرف دو قصے بتلائے اور ابوجہیم اور حدیثِ ابن عمرؓ کے واقعہ کو ایک بتلایا اور مہاجر کے واقعہ کو الگ دوسرا واقعہ قرار دیا، جس کو موصوف نے واقعہٗ حدیثِ ابن عمر کے ساتھ متحد ظاہر کیا ہم نے یہاں اہلِ علم وتحقیق کے غور وفکر کے واسطے پوری بات نقل کر دی ہے۔ واللہ الموفق للصواب۔

قصہٗ مہاجر بن قنفذ کے بارے میں چار روایات، اور ابوجہیم ورجل مبہم کے بارے میں بارہ روایات کا ذکر فیض الباری ص ۱/۴۰۱ میں آ گیا ہے، اسی طرح بہت سی روایات وطرق عمدہ ص ۲/۱۶۷ میں بیان ہوئی ہیں، ان سب کو خاص ترتیب کے ساتھ یہاں پیش کرنے کا ارادہ تھا مگر طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔

حدیث مہاجر کی تحقیق: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اسکی روایت ابن ماجہ سے تو بحالتِ وضو سلام کرنیکا حال معلوم ہوتا ہے، جس سے اذکار کے واسطے بھی طہارت[1] کی شرطیت مفہوم ہوتی ہے اور اس سے امام طحاویؒ نے عدمِ وجوبِ تسمیہ قبل الوضو پر استدلال بھی کیا ہے اور ان پر ابن نجیم کا یہ اعتراض نہیں پڑتا کہ اس سے تو استحباب بھی ختم ہو جائے گا جو حنفیہ کا مسلک ہے اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کا نسخ مانا ہے، یعنی پہلے اذکار کیلئے بھی طہارت واجب تھی ایک زمانہ تک اس کے بعد منسوخ ہو گئی اور جب وجوب منسوخ ہوا تو استحباب باقی رہ سکتا ہے، دوسری روایت ابوداؤد کی ہے جس میں سلام بحالتِ بول کا ذکر ہے، اس سے اتنا ہی ثابت ہوگا کہ ایسی حالت میں جواب نہ دیا جائے، جیسا کہ ابوجہیم ورجلِ مبہم والی احادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے۔

اشکال وجواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ایک اشکال اب یہ رہتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں تیمم کا جواز کیسے ہوا؟ اس کا حل یہ ہے کہ جن امور کیلئے طہارت ووضو شرط نہیں ہے ان کیلئے باوجود پانی کے بھی تیمم درست ہے، جیسا کہ صاحبِ بحر محقق ابن نجیم کی تحقیق ہے، اگرچہ شامی نے اس کو رد کیا ہے، کیونکہ صاحبِ بحر کا درجہ شامی سے بہت بلند ہے اور اسی لئے میں صاحبِ بحر کی تحقیقِ مذکور کو صواب وراجح[2] سمجھتا ہوں۔

دوسرا اشکال وجواب

حدیثِ مہاجر سے ثابت ہوا بغیر طہارت ذکر اللہ کی شرعاً اجازت نہیں، حالانکہ دوسری حدیثِ عائشہؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر حالت میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اور اسی لئے سب کے نزدیک بغیر وضو بھی ذکرِ الٰہی کی شرعاً اجازت ہے، اس کا حل یہ ہے کہ اول تو حدیثِ مہاجر میں بہت اضطراب ہے، تفصیل نصب الرایہ میں دیکھی جائے، اور عمدہ میں (ص ۲/۱۶۸ میں استنباط احکام کے تحت) لکھا کہ محقق ابن دقیق العید نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے اور بخاری ومسلم کی حدیثِ ابن عباسؓ کے معارض بھی کہا ہے، جس سے بغیر وضو کے ذکر اللہ وقراءۃ قرآن کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کے مقابلہ میں مسند بزار کی حدیث[3] ابن عمر بھی بہ سندِ صحیح مروی ہے کہ ایک شخص حضور علیہ

---

[1] حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید کو بھی اس میں اشکال گذرا ہے کہ جب بغیر طہارت خدا کا نام نہ لیتے تھے تو لازم آتا ہے کہ...... ابتداءِ وضو میں بھی بسم اللہ نہ کہتے ہونگے، حالانکہ ایسا دقیق النظر نہ پہلے آیا نہ بعد کو امید ہے جواب وہی ہے کہ سلام بحالتِ بول تھا اور اس حالت میں جواب پسند نہیں کیا تھا۔

[2] بحالتِ جنابت حضور علیہ السلام کا تیمم فرما کر سونا مصنف ابن ابی شیبہ سے ثابت ہوا اس لئے بھی صاحبِ بحر کا قول صحیح تر ہے۔

[3] یہ حدیث بھی عمدۃ القاری کے ص ۲/۱۶۸ پر پہلی سطر میں ذکر ہوئی ہے، فیض الباری میں مضمون فرق سے درج ہوا ہے اسی طرح دوسرے تسامحات نقل وضبط کے عدم مراجعتِ اصول کی وجہ سے، دوسرے مواضع کی طرح یہاں بھی ہیں، نیز مطبعی اغلاط ہیں، ضرورت ہے کہ فیض الباری کی دوسری طباعت کسی نہایت اچھے مستند عالم محدث ومحقق کی نظرِ ثانی کے بعد کرائی جائے۔ واللہ الموفق

السلام کے سپاس سے بحالتِ بول گذرا، آپ کو سلام کیا تو آپ نے جوابِ سلام دیا اور پھر بلا کر فرمایا:۔ میں نے اس خیال سے جواب دے دیا کہ تم کہو گے میں نے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا جواب نہیں دیا، لیکن آئندہ ایسی حالت میں مجھے دیکھو تو سلام نہ کرنا، اگر ایسا کرو گے تو میں جواب نہ دوں گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اگر تمام روایات کا محور ایک ہی قصہ ہے یعنی سلام بحالتِ مشغولی بول کیا گیا تھا جیسا کہ میں نے تحقیق کے بعد واضح کیا ہے تو بغیر طہارت کراہتِ ذکر سے پیشاب کرنے کی حالت مراد ہوگی کہ ایسی حالت میں ذکر اللہ ناپسندیدہ ہے، اگرچہ طہارت کا لفظ عام بولا گیا ہے۔

تیسرا اشکال و جواب

اس سے حضور علیہ السلام کے قولی ارشاد کی توجیہ تو ہو جاتی ہے لیکن آپ کے فعل کی توجیہ نہ ہو سکی کہ آپ نے بول سے فراغت کے بعد بھی فوراً جواب کیوں نہ دیا اور بعد تیمم یا وضو ہی کے جواب کیوں دیا، اس کا حل یہ ہے کہ جس کراہت کا ذکر آپ نے فرمایا وہ کراہت فقہی یا شرعی نہ تھی بلکہ طبعی تھی۔

ذکی الحس مجلّٰی و مصفٰی طبائع کا احساس ایسے امور میں خاص ہوتا ہے کہ کسی بات سے ذرا سا بھی انقباض ہو یا انشراح میں کمی ہو تو وہ اس سے روحانی اذیت محسوس کرتی ہیں، پھر رسول اللہ ﷺ کی طبعِ مبارک تو ظاہر ہے نہایت اعلیٰ مراتبِ نزاہت و نظافت پر تھی۔ نیز یہاں دوسرا فرق بھی ہے فوراً فراغتِ بول کے بعد وقت اور کچھ دیر بعد کے وقت میں کیونکہ بول و براز جیسے امور سے فراغت کے بعد بھی کچھ دیر تک انقباضی و غیر انشراحی حالت موجود رہتی ہے، پھر جب کچھ وقت گذر جاتا ہے اور ان حالات کا تصور ذہول و نسیان کی نذر ہو جاتا ہے، تو وہ انقباضی و غیر انشراحی کیفیت بھی ختم ہو جاتی ہے، اس لئے حضور علیہ السلام کے وضو یا تیمم میں جو وقت گذرا وہ اگرچہ آپ کے ہمہ وقت باطہارت رہنے کے تعامل کے تحت تھا، مگر اس میں جو وقت گذرا اتنے میں وہ حالتِ بول کی انقباضی کیفیت بھی ختم ہوگئی اس طرح طبعی کراہت زائل ہو جانے پر آپ نے جوابِ سلام مرحمت فرمایا:۔ اس لئے حضور علیہ السلام کے فعل و عمل کے بارے میں جو اشکال تھا وہ بھی رفع ہو گیا۔ والحمد للہ اولاً و آخراً

چوتھا اشکال و جواب

ترمذی کی حدیث میں ہے کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرمایا کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کو کسی حالت میں بھی ذکر اللہ کرنے سے ممانعت نہ تھی، دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو قراءۃ قرآن سے کوئی امر سواء جنابت کے مانع نہ ہوتا تھا، پھر یہاں جوابِ سلام نہ دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب امام طحاوی نے تو نسخ کا دیا ہے، دوسرا جواب ہے کہ استنجاء سے قبل و بعد کی کراہت میں فرق ہے، مولانا محمد مظہر شاہ صاحبؒ (تلمیذ شاہ اسحٰق صاحبؒ) سے منقول ہے کہ اگر غائط و بول سے ابھی آیا ہو تو سلام کا جواب نہ دے اور مولانا گنگوہیؒ نے فرمایا کہ جواب دے جو فقہ کے مطابق ہے۔ ان دقائقِ امور پر نظر کی جائے تو ظاہر ہوگا کہ فقہی مسئلہ اور احادیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے ہر حکم اپنے اپنے مرتبہ میں صحیح ہے۔

قولہ ولا یجد من یناولہ: حضرتؒ نے فرمایا کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ قدرت بالغیر معتبر نہیں اس لئے اگر دوسرا آدمی بیمار کو پانی دے بھی سکے یا وضو کرا سکے تب بھی اس کی وجہ سے وضو ضروری نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا جائز و درست ہوگا، البتہ صاحبین کے نزدیک یہی مسئلہ ہے جو امام بخاری نے اختیار کیا ہے کہ ان کے نزدیک قدرت دوسرے کی وجہ سے بھی معتبر ہے، اور تیمم جب ہی درست ہوگا کہ دوسرا آدمی بھی مدد نہ کر سکے۔

۱؎ راقم الحروف نے درسِ بخاری میں بعینہ یہی الفاظ حضرت شاہ صاحبؒ سے سنے تھے جو اسی وقت کے نوٹ کئے ہوئے محفوظ ہیں فیض الباری ص ۴۰۵/۱ میں جوابِ سلام بحالتِ استنجاء (کہ ڈھیلے یا پانی سے کرتے ہیں) اور بعد استنجاء سے تعبیر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

ہزبد:۔ باڑہ اونٹ وغیرہ کا، دوسرے معنی کھلیان، کھجور وغیرہ کا، جہاں رسیوں وغیرہ پر کھجوروں کے خوشے لٹکا کر سکھاتے ہیں،
بیرجمل:۔ اس کنویں میں اونٹ گر گیا تھا، اس لئے یہ نام پڑ گیا تھا۔

بَابٌ هَلْ يَنْفُخُ فِيْ يَدَيْهِ بَعْدَ مَا يَضْرِبُ بِهِمَا الصَّعِيْدَ لِلتَيَمُّمِ

(جب تیمّم کے لئے زمین پر ہاتھ مارے تو کیا ان کو پھونک کر مٹی جھاڑ دے؟)

(۳۲۸) حَدَّثَنَا آدمُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ ثَنَا الحَكَمُ عَنْ ذَرٍّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ اِلٰى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِؓ فَقَالَ اِنِّيْ اَجْنَبْتُ فَلَمْ اُصِبِ الْمَآءَ فَقَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعُمَرَبْنِ الْخَطَّابِؓ اَمَا تَذْكُرُ اَنَّا كُنَّا فِيْ سَفَرٍ اَنَا وَاَنْتَ فَاَجْنَبْنَا فَاَمَّا اَنْتَ فَلَمْ تُصَلِّ وَاَمَّا اَنَا فَتَمَعَّكْتُ فَصَلَّيْتُ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْكَ هٰكَذَا فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفَّيْهِ الْاَرْضَ وَنَفَخَ فِيْهِمَا ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهٗ وَكَفَّيْهِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبدالرحمٰن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا:۔ ایک شخص حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس آیا اور کہا مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی اور پانی مل نہ سکا تو عمار بن یاسر نے عمر بن خطاب سے کہا، کہ کیا آپ کو یاد نہیں ہم اور آپ سفر میں تھے اور حالتِ جنابت میں ہوگئے تھے، تو آپ نے تو نماز نہیں پڑھی اور میں (مٹی میں) لوٹ گیا اور نماز پڑھ لی۔ پھر میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کو بیان کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تجھے صرف یہ کافی ہے (یہ کہہ) کر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا اور ان میں پھونک دیا، پھر ان سے اپنے منہ اور ہاتھوں پر مسح فرمالیا۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تراجم میں لکھا کہ مٹی پر ہاتھ مار کر ان کو جھاڑنا اس وقت ہے کہ ہاتھوں پر مٹی زیادہ لگ جائے اور اس سے صورت بگڑتی ہو۔ (کیونکہ مثلہ، صورت بگاڑنا ممنوع ہے)

حضرت اقدس گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ تیمم چونکہ وضو کا قائم مقام ہے تو پانی کی طرح بظاہر سارے عضو پر مٹی پہنچانے کا بھی ضروری ہونا معلوم ہوتا تھا، تو امام بخاری نے اس کا ازالہ کیا اور بتلایا کہ مسح کا استیعاب تو ہونا چاہئے مگر مٹی سارے عضو پر لگانے میں استیعاب ضروری نہیں ورنہ حضور ہاتھ جھاڑ کر اس کو کم نہ کرتے۔ (لامع ص ۱/۱۳۶)

حنفیہ کے نزدیک تیمّم کا طریقہ

یہ ہے کہ جنسِ ارض پر دونوں ہاتھ مارے اور ان کو چہرہ پر پھیرے، پھر دوسری بار ہاتھ مارے، اور بائیں ہاتھ کی ہتھیلی داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھ کر چھوٹی تین انگلیوں اور آدھی ہتھیلی سے کہنی تک مسح کرے، پھر انگوٹھے اور پاس کی انگلی و ہتھیلی کے ذریعہ کہنی سے ہتھیلی کی انگلیوں تک مسح کرے، اس کے بعد داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مسح بھی اسی صورت سے کرے۔

تیمم کے رکن دو ہیں، دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا، اور پورے اعضاء کا مسح، شروط ۶ ہیں، (۱) پانی کا وجود نہ ہونا (یا کسی وجہ سے اس کے استعمال سے معذور ہونا)، (۲) نیت، (۳) مسح، (۴) تین یا زیادہ انگلیوں کے ذریعہ جنسِ ارض سے مسح کرنا، اس کا مطہر ہونا، کہا گیا کہ اسلام بھی شرط ہے۔
تیمم کی سنتیں ۸ ہیں، (۱) بسم اللہ پڑھنا، (۲) دونوں ہتھیلیوں کو زمین پر مارنا، (۳) ہاتھ جھاڑنا، (۴) مسح میں اقبال و ادبار، (۵) جس طرح اوپر بیان ہوا، (۶) انگلیوں کو کھلا رکھنا، (۷) ترتیب، (۸) موالاۃ (انوار المحمود ص ۱/۱۳۶)

کتاب الفقہ ص ۱۱۳/۱ میں یہ اضافہ ہے:۔(۹) داڑھی اور انگلیوں کا خلال (۱۰) انگوٹھی کو حرکت دینا (جو مسح کے قائم مقام ہے) (۱۱) تیامن، (۱۲) مسواک کرنا، حنفیہ کے نزدیک تکرارِ مسح مکروہ ہے اور مالکیہ، شافعیہ، وحنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح ہے۔

استیعابُ کا مسئلہ: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ چہرے اور ہاتھوں کا کہنیوں تک پورے اجزاء کا استیعاب مسح ضروری ہے یہی ظاہر روایت بھی ہے اور امام شافعیؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ نووی وزیلعی نے ذکر کیا ہے، علامہ زبیدی نے کہا:۔حسن بن زیاد نے امام صاحبؒ سے روایت کی ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں کے اکثر حصوں کا مسح کافی ہے کہ دفعاً للحرج اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے اس روایت کی تصحیح بھی کی گئی ہے، لہٰذا انگلیوں کا خلال، کنگن وانگوٹھی کا نکالنا واجب نہ ہوگا لیکن ظاہر روایت اور مفتی بہ قول وصحیح تر استیعاب محل ہی ہے تاکہ بدل یعنی تیمم اصل (وضو) کے ساتھ ملحق ہو سکے اور اصل کی مخالفت سے بچ سکیں۔

لہٰذا انگوٹھی کا نکالنا اور انگلیوں کا خلال آنکھ کے اوپر ابروؤں کے نیچے کے حصہ کا اور رخسار وکان کے درمیان کے حصہ کا مسح بھی ضروری ہوگا انتہیٰ (امانی الاحبار ص ۱۳۲/۲)

پہلے اشارہ ہو چکا کہ امام صاحب کے نزدیک انگوٹھی کو نکالنا ضروری نہیں بلکہ ہلا دینا ہی اس کا مسح ہے علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ص ۶۰/۱ لکھا:۔امام ابوحنیفہؒ، امام مالک وغیرہ کے نزدیک صرف مسح کافی ہے یہ ضروری نہیں کہ مٹی بھی تمام اعضاءِ جسم کو لگ جائے، ورنہ حضور علیہ السلام اپنے ہاتھوں سے مٹی نہ جھاڑتے لیکن امام شافعیؒ نے مٹی کا پورے اعضاءِ تیمم کو پہنچانا واجب قرار دیا ہے، علامہ ابوبکر جصاصؒ نے لکھا کہ مقصدِ شرع ہاتھوں کا مٹی پر رکھنا ہے، مٹی اٹھانا نہیں ہے، ورنہ ہاتھ جھٹکنا اور پھونک مارنا ثابت نہ ہوتا۔(امانی ص ۱۲۶/۲)

حدیث الباب میں جو حضرت عمر وعمار کا واقعہ مذکور ہے، میں کافی تتبع وتلاش کے باوجود نہ معلوم کر سکا کہ یہ کس وقت کا ہے، اسی واقعہ کی وجہ سے حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہوا کہ وہ جوازِ تیمم للجنب کے قائل نہیں تھے۔صحیح بات آگے آئے گی۔ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ التَّيَمُّمَ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَّيْنِ

(منہ اور ہاتھوں کے تیمم کا بیان)

(۳۲۹) حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَخْبَرَنِی الْحَكَمُ عَنْ ذَرٍّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ عَمَّارٌ بِهٰذَا وَضَرَبَ شُعْبَةُ بِيَدَيْهِ الْاَرْضَ ثُمَّ اَدْنَاهُمَا مِنْ فِيْهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ وَقَالَ النَّضْرُ اَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ سَمِعْتُ ذَرًّا عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى قَالَ الْحَكَمُ وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنِ ابْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ عَمَّارٌ اَلصَّعِيْدُ الطَّيِّبُ وُضُوْءُ الْمُسْلِمِ يَكْفِيْهِ مِنَ الْمَاءِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبدالرحمٰن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ عمارؓ نے یہ (سب واقعہ) بیان کیا، اور شعبہ نے (جو راوی اس کے ہیں) دونوں ہاتھ زمین پر مارے، پھر انہیں اپنے منہ سے قریب کیا، اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح کیا اور نضر نے کہا کہ مجھ سے شعبہ نے اور شعبہ نے حکم سے روایت کیا، حکم نے کہا کہ میں نے ذر کو ابن عبدالرحمٰن سے بھی سنا۔انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا کہ عمار نے کہا:۔پاک مٹی مسلم کیلئے وضو کا کام دے گی اور پانی سے بے نیاز رکھے گی (جب تک وہ نہ ملے)

(۳۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمٰنُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرٍّ عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ اَنَّهٗ شَهِدَ عُمَرَ وَقَالَ لَهٗ عَمَّارٌ كُنَّا فِیْ سَرِيَّةٍ فَاَجْنَبْنَا وَقَالَ تَفَلَ فِيْهِمَا.

(۳۳۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرٍّ عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَن اَبِيْهِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَ قَالَ عَمَّارٌ لِعُمَرَ تَمَعَّكْتُ فَاَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَكْفِيْكَ الْوَجْهُ وَالْكَفَّيْنِ.

(۳۳۲) حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَرٍّ عَنِ ابْنِ عَبْدِالرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَ شَهِدْتُّ عُمَرَ قَالَ لَهٗ عَمَّارٌ وَّسَاقَ الْحَدِيْثَ.

(۳۳۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ ثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ ذَرٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ اَبْزٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ عَمَّارٌ فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ الْاَرْضَ فَمَسَحَ وَجْهَهٗ وَ كَفَّيْهِ.

ترجمہ۳۳۰: ابن عبدالرحمٰن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر تھے، ان سے عمار نے کہا کہ ہم ایک سریہ میں گئے تھے کہ ہم کو غسل کی ضرورت ہوگئی اور (نفخ فیہما کی جگہ) تفصیل فیہما کہا۔

ترجمہ۳۳۱: ابن عبدالرحمٰن بن ابزی، اپنے والد عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ میں (تیمم جنابت کیلئے زمین میں) لوٹ گیا، پھر نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں منہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا کافی تھا۔

ترجمہ۳۳۲: ابن عبدالرحمٰن بن ابری، عبدالرحمٰن سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوا اور باقی پوری حدیث بیان کی۔

ترجمہ۳۳۳: ابن عبدالرحمٰن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، عمارؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنا ہاتھ زمین پر مار کر اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا تھا۔

تشریح: محقق عینیؒ نے فرمایا:۔ اِس باب کی احادیث و آثار کا مطلب بھی وہی ہے جو اس سے پہلے باب کی حدیث کا تھا، فرق اتنا ہے کہ وہاں بہ طریقِ آدم عن شعبہ مرفوع روایت ذکر کی تھی، اور یہاں وہی بات امام بخاریؒ نے اپنے چھ مشائخ سے روایت کی ہے وہ سب بھی شعبہ ہی سے روایت کررہے ہیں لیکن اِن روایات میں سے تین موقوف ہیں اور تین مرفوع ہیں الخ (عمدہ ص ۲/۱۷۳)

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ کا مقصد ان سب اسانید مختلفہ کے یکجا جمع کرنے سے روایت عمار کا اضطراب دفع کرنا ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کتب حدیث کی مراجعت کے بعد روایاتِ عمار کا اضطراب بالکل واضح ہوجاتا ہے، امام بخاری نے کثرتِ طرق دکھلا کر یہ بتلانا چاہا کہ وجہ و کفین والی روایت، بہ نسبت دوسری روایاتِ عمار کے راجح ہے'' حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے ذیل میں لکھا:۔ امام طحاویؒ نے بھی شرح الآثار میں اضطراب کو نمایاں کیا ہے، محقق عینی نے امام طحاویؒ وغیرہ سے نقل کیا کہ عمار کی حدیث اضطراب کی وجہ سے حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ کبھی تو وہ تیمّم کو ہتھیلیوں تک بتاتے ہیں...... کہیں گٹوں تک، کبھی مونڈھوں تک، کبھی بغلوں تک، اسی لئے امام ترمذیؒ نے بھی لکھا کہ بعض اہلِ علم نے تیمّم وجہ و کفین کے بارے میں حدیثِ عمار کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ ان سے مناکب و آباط کی بھی روایت مروی ہے ابن عربی نے کہا:۔ حدیث میں یہ بات عجیب و غریب ہے کہ ائمہ صحیح نے حدیثِ عمار پر اتفاق کرلیا، حالانکہ اس میں اضطراب اختلاف اور زیاتی و نقصان سب ہی کچھ ہے'' اس کو نقل کر کے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے یہ نقد بھی خوب کیا کہ ابن عربی کے دعوائے اتفاق پر تعجب اس سے بھی زیادہ ہے (لامع ص ۱/۱۳۶) کیونکہ ائمہ صحاح میں سے امام ترمذی و ابوداؤد وغیرہ بھی تو ہیں جو حدیثِ عمار کے ضعف و اضطراب کی طرف اشارہ کرگئے ہیں، پھر تصحیح پر اتفاق کیسے ہوگیا؟!

حدیثِ عمار[1] کی تخریج امام احمد، ابوداؤ دومنذری نے بھی کی ہے لیکن ابوداؤ دومنذری نے اس پر سکوت کیا، (تحفۃ الاحوذی ص ۱۳۳/۱)

امام بخاریؒ نے اس باب میں دوباتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک تو حدیثِ عمار کے ذریعہ تیمم کیلئے ایک ہی ضربہ سے وجہ وکفین کا مسح کرنا، اور صرف کفین کا مسح کافی ہونا، دوسرے تیمم کا طہارت مطلقہ ہونا، جس کی طرف وقال النضر الخ سے اشارہ کیا ہے، ان دونوں مسئلوں پر ہم کسی قدر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں وباللہ التوفیق:۔

بحث ونظر: امام ترمذی نے لکھا:۔اس بارے میں حدیثِ عمار کے سوا حدیث عائشہؓ[2] وابن عباس بھی ہیں عمار کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ قول بہت سے صحابہ کا ہے، جن میں عمار، ابن عباس ہیں، اور تابعین میں سے شعبی، عطاء ومکحول ہیں، یہ حضرات تیمم کو ایک ہی ضربہ وجہ وکفین کیلئے بتلاتے ہیں، یہی مذہب امام احمد واسحق کا ہے اور بعض اہل علم جن میں حضرت ابن عمر، جابر، ابراہیم وحسن ہیں، ایک ضربہ وجہ کیلئے اور دوسرا یدین کیلئے مرفقین تک بتلاتے ہیں، یہ مذہب سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک، وامام شافعی، کا ہے (یہی قول امام ابوحنیفہ اور آپ کے اصحاب کا ہے)

امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے اپنی کتاب الام ص ۴۳/۱ (مطبوعہ ابناءِ سورتی بمبئی) میں باب کیف التیمم کے تحت اپنی سند سے حدیث مرفوع مسح وجہ و ذراعین کی روایت کی، پھر عقلی دلیل نقل کی کہ تیمم چونکہ وضو کے غسلِ وجہ ویدین کا بدل ہے اس لئے وضو ہی کی طرح مسح بھی ہونا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ نے صرف ان دو کے مسح کا حکم فرما کر باقی اعضاءِ وضو وغسل کا حکم اٹھا دیا، پھر لکھا کہ تیمم میں ذراعین کا مسح مرفقین تک ضروری ہے اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ پھر اس کے بغیر بھی چارہ نہیں کہ وجہ کیلئے مٹی پر ہاتھ مارنا مستقل ہو اور ہاتھوں کیلئے دوبارہ ہو اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ الخ

یہ امام شافعیؒ کے ارشادات ہیں جو معاندین حنفیہ کے نزدیک بھی مسلم محدثِ اعظم ہیں اور بلند پایہ مجتہدین بھی ہیں۔

مسلک امام مالک رحمہ اللہ

موطأ میں **باب العمل فی التیمم** کے تحت حضرت ابن عمر کے دو اثر درج ہوئے ہیں اور دونوں میں **مسح الی المرفقین** کا ثبوت ہے

[1] حدیث عمار کا اضطراب سنن بیہقی سے بھی ثابت ہوتا ہے، ان کی سب روایات جمع کر دی ہیں اور امام بیہقی نے باب کیف التیمم کے تحت ضربتین اور مسح الی الذراعین والمرفقین کی روایات بھی جمع کی ہیں، جو حضرت ابن عباس، اعرج، ابن عمر اسلع وجابر کی ہیں

امام بیہقی نے لکھا کہ یہی قول سالم بن عبداللہ، حسن بصری، شعبی وابراہیم نخعی سے بھی مروی ہے (سنن بیہقی ص ۲۰۵/۱) پھر امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:۔ ہم عمار کی روایت وجہ وکفین والی کو اس لئے نہیں لیتے کہ نبی کریم ﷺ سے ہمیں یہ بات ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ آپ نے چہرہ اور ذراعین کا مسح فرمایا ہے (ذراع بازو، یعنی کہنی سے بیچ کی انگلی تک کے حصہ کو کہتے ہیں) دوسرے یہ کہ یہ صورت قرآن مجید کے اتباع سے زیادہ قریب ہے اور قیاس کے لحاظ سے زیادہ موزوں ومناسب ہے کیونکہ کسی چیز کا بدل بھی اسی جیسا ہونا چاہئے، اور زعفرانی نے امام شافعیؒ کے واسطہ سے بھی حدیثِ ابن عمر روایت کی ہے کہ تیمم میں ایک بار چہرہ کیلئے ہاتھ مارے اور دوسری بار ہاتھوں کیلئے کہنیوں تک اور بیان کیا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا اسی طرح عمل ہم نے اپنے اصحاب کا دیکھا اور اس بارے میں کچھ حضور اکرم ﷺ سے بھی روایت کیا گیا ہے اگر میں اس کو ثابت جانتا تو اس سے تجاوز نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا آگے امام بیہقی نے لکھا:۔ مسح وجہ وکفین حدیثِ عمار میں ضرور ثابت ہے، بلکہ حدیثِ مسح ذراعین کی نسبت اثبت بھی ہے مگر حدیثِ مسح ذراعین بھی جید ہے ان شواہد کی وجہ سے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں، اور وہ دوسری قصہ میں ہے پس اگر حدیثِ عمار ابتداءِ تیمم میں نزولِ آیت کے وقت ہے تو مسح ذراعین والی حدیث اس کے بعد کی ٹھہرتی ہے لہٰذا اسی کا اتباع اولیٰ ہے اور یہی کتاب اللہ وقیاس سے بھی زیادہ قریب ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا تعامل بھی اسی کے مطابق صحت کے ساتھ ثابت ہے اور حضرت علی وابن عباس سے مسح وجہ وکفین بھی مروی ہے لیکن حضرت علیؓ سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے (بیہقی ص ۲۱۱/۱)

[2] حدیث عائشہؓ مسند بزار میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تیمم میں دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا بتلانا، ایک مرتبہ چہرہ کیلئے، دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہنیوں تک، جس کے راوی مرکیش میں کلام کیا گیا ہے، دوسری حدیث ابن عباس کی تخریج حاکم بیہقی، عبدالرزاق وطبرانی نے کی ہے، کذا فی شرح سراج احمد (تحفہ ص ۱۳۳/۱ حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بیہقی ص ۲۰۵/۱ میں **فمسح بوجهه و ذراعيه** کے الفاظ سے درج ہے۔

اورامام مالکؒ نے طریقۂ تیمم ضربتین اورمسح الی المرفقین ہی کا بتلایا۔

چونکہ اس بارے میں اہل ظاہر واہل حدیث بھی امام بخاری وامام احمد کے ساتھ ہیں، اس لئے انہوں نے امام شافعی و مالک کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا بلکہ ابن حزم نے تو حسب عادت ان دونوں اور امام اعظم کے خلاف تیز لسانی کی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعیت

کہ باوجود شافعی المذہب ہونے کے اپنے مذہب کی کوئی حمایت نہ کر سکے بلکہ امام شافعی کے قول قدیم کا سہارا ڈھونڈا ہے حالانکہ قولِ جدید کے ہوتے ہوئے، قدیم کا ذکر بھی بے سود ہے شرح الزرقانی علی الموطأ ص ۱/۱۱۳ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی قولِ جدید کے لحاظ سے اور دوسرے حضرات وجوب ضربتین اور وجوب مسح الی المرفقین کے قائل ہیں۔

علامہ نووی شافعی

آپ نے شرح مسلم میں قولہ علیہ السلام انما کان یکفیک کے تحت لکھا کہ مراد بیان صورت ضرب تھا تعلیم کیلئے، پورے تیمم کو بتلانا مقصود نہیں تھا، پھر یہ کہ شروع آیت میں وضو کا حکم غسل یدین الی المرفقین ارشاد ہوا پھر تیمم کا حکم فامسحوا بیان ہوا تو ظاہر یہی ہے کہ مطلق ید سے بھی مراد وہی ید مقید ہے جو ابتداءِ آیت میں ہے، لہٰذا اس ظاہر کو بغیر کسی مخالف صریح حکم کے ترک کرنا درست نہ ہوگا، واللہ اعلم (نووی ص ۱/۱۶۱)

علامہ بیہقی: آپ نے فی الحقیقت امام شافعی اور جمہور ائمہ کے مذہب کی تائید محدثانہ طریق پر اچھی کی ہے کچھ حصہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ کا رد

آپ نے مشہور و معروف کتاب ''المصنف'' میں ایک مستقل باب قائم کیا جس میں امام ابوحنیفہؒ کی ۱۲۵ مسائل میں مخالفتِ احادیث نبویہ دکھلائی ہے (اس کے کئی جوابات لکھے گئے ہیں اور علامہ کوثری کے ردِ مشبع کا ذکر ہم مقدمہ میں کر چکے ہیں) عجیب بات ہے کہ حافظ موصوف نے ایک عنوان ''الضربۃ والضربتان فی التیمم'' قائم کر کے حدیثِ عمار ذکر کی پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ ایک ضرب کو کافی نہیں کہتے، بلکہ دو ضربوں کے قائل ہیں، اول تو امام صاحب سے روایتِ حسن الی الرسغین کی بھی ہے جیسا کہ عنایہ اور شرح وقایہ میں ہے (فتح الملہم ص ۱/۴۹۵) اور جو مشہور مذہب ہے وہ ظاہر روایت ہے۔

پھر سب سے زیادہ شدت امام شافعیؒ کے قولِ جدید میں ہے، ایسی حالت میں امام مالک و شافعی کو چھوڑ کر صرف امام ابوحنیفہ کو ہدف بنانا مناسب نہ تھا، امام مالک کی رحلت ۱۷۹ھ میں امام شافعی کی ۲۰۴ھ میں ہوئی اور ابن ابی شیبہ کی ۲۳۵ھ میں، اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ صرف امام صاحب اور حنفیہ ہی سے کاوش تھی اور ان ہی کو مطعون کرنے کا طریقہ اپنا لیا گیا تھا، پھر یہ بھی دیکھنا تھا کہ ضربتین اور مسح الی المرفقین کے قائل تو صحابہ و تابعین بھی تھے، جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے لکھا ہے، کیا ان سب پر بھی مخالفتِ احادیث کا الزام لگایا جا سکتا ہے؟ علامہ کوثریؒ نے یہ جواب دیا کہ ضربہ اور ضربتان کی دونوں روایتیں تھیں، امام صاحب نے احتیاط والی بات اختیار کر لی، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اگر موقوف بھی ہے تو ایسے امور شرعیہ میں امام صاحب کے نزدیک موقوف کے لئے بھی مرفوع کا ہی حکم ہوا کرتا ہے۔ حضرت جابرؓ[1] کی حدیث کو

---

[1] محقق عینی نے لکھا:۔ حافظ ابن حجر کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ اس بارے میں حدیث ابی جہیم و عمار کے سوا کوئی حدیث درجۂ صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ حضرت جابر کی مرفوع حدیث ضربتین و مسح الی المرفقین کی ثابت ہے، جس کی اسناد کو حاکم و ذہبی نے صحیح کہا، لہٰذا جو اس کی صحت سے منکر ہو اس کا قول ناقابلِ التفات ہے

اگر کہو کہ اس حدیثِ جابر کو تو ایک جماعتِ محدثین نے موقوف کہا ہے، میں کہوں گا کہ اس کا مرفوع ہونا زیادہ قوی و اثبت ہے، کیونکہ وہ دو طریقوں سے مسند ہوئی ہے۔ (عمدہ ص ۲/۱۷۴) (گویا وقف کا حکم ایک طریقِ روایت کے لحاظ سے لگایا گیا ہے تو رفع کا حکم دو طرق کی وجہ سے لگا ہے، لہٰذا اس کو ترجیح ہوئی) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی حاکم نے صحیح الاسناد کہا اور دارقطنی نے اس کے سب رجال کی توثیق کی ہے، علامہ زیلعی نے بھی بہت سی احادیث حضرتِ عائشہ، ابن عمر، اسلع، ابن عباس، ابوجہیم، ابوہریرہ سے روایت کی ہیں، جو ضربتین کی تائید کرتی ہیں، اور سب مل کر نا قابلِ رد بن جاتی ہیں، پھر یہ کہ ضربتین میں ایک ضربہ بھی آ جاتا ہے، اس کے برعکس میں یہ بات نہیں ہے (النکت الطریقۃ ص ۱۴۱)

خود ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ضربتان و مسح الی المرفقین کی روایت ابن طاؤس عن ابیہ روایت کی ہے (عمدہ ص ۲/۱۷۳)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے شرح تراجم ابواب الصحیح میں ''باب التیمم للوجہ والکفین'' کے تحت لکھا: ۔امام بخاری کا مذہب اس مسئلہ میں وہی ہے جو اصحابِ ظواہر اور بعض مجتہدین (امام احمد) کا ہے، کہ تیمم چہرہ اور صرف ہتھیلیوں کا ہے، اور کہنیوں تک مسح ضروری نہیں، برخلاف جمہور کے، کہ وہ کہتے ہیں کہ انما یکفیہ الخ کا مقصد اضافی و نسبتی حصر ہے، جو صرف تمرغ (لوٹنے پوٹنے) کی نفی کیلئے ہے، اس کا مقصد ایک ضربہ اور صرف کفین کا مسح نہیں ہے، ان کی دلیل وہ ہے جو صحیح میں مرفوع حدیث لائے ہیں کہ رسولِ اکرم علیہ السلام نے دو بار مٹی پر ہاتھ مارے، ایک دفعہ چہرے کیلئے، دوسری بار ہاتھوں کے واسطے کہنیوں تک، (ص ۲۰ مطبوعہ مع صحیح بخاری) یہاں بظاہر کتابت و طباعت کی غلطی ہے، جس پر کسی نے تنبیہ نہ کی، کیونکہ صحیح میں کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے بلکہ اصحابِ حدیث نے سارا جھگڑا اسی لئے کھڑا کیا ہے کہ صحیحین میں ضربتین اور مسح الی المرفقین کی کوئی حدیث نہیں ہے، جو ہیں وہ سب کتابِ سنن اور دوسری کتبِ حدیث میں ہیں۔

آپ نے حجۃ اللہ میں لکھا: ۔تیمم کا طریقہ بھی ان امور میں سے ہے جن میں حضورِ اکرم علیہ السلام سے حاصل کرنے کے طریقوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے اختلاف ہو گیا ہے، پس اکثر فقہاء تابعین وغیرہم تو یہی کہتے تھے کہ تیمم میں ضربتان اور دوسری ضرب یدین الی المرفقین کیلئے ہے، اس کے بعد جب محدثین کا طور و طریق وجود میں آیا تو دوسری رائے نمایاں ہوئی، اور صرف احادیث کے ذخیرہ پر نظر کی گئی تو جدید طرزِ تحقیق کے تحت سب سے زیادہ صحت کا حصہ حدیثِ عمار انما یکفیک ان الخ کو ملا، دوسری حدیث حضرت ابن عمر کی ہے کہ تیمم ضربتان ہے ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين ۔پھر دیکھا گیا تو نبی کریم علیہ السلام اور صحابہ کا عمل دونوں طرح مروی ہوا اور وجہ جمع و تطبیق ظاہر ہے جس کی طرف لفظ انمــا یـکـفیـک رہنمائی کر رہا ہے، لہٰذا اول کو ادنیٰ درجہ کا تیمم اور دوسرے کو سنت کا درجہ دینا مناسب ہے اور اسی پر تیمم کے بارے میں ان کے اختلاف کو محمول کرنا چاہئے، اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ حضورِ اکرم علیہ السلام کے فعل کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ نے عمار کو مشروع تیمم کی تعلیم دی کہ زمین پر ہاتھ مارنے سے جو کچھ ہاتھ پر لگ جائے اس کو اعضاءِ تیمم پر مل لیا جائے، زمین پر لوٹنا یا سارے بدن پر خاک ملنا مشروع نہیں ہے اس وقت حضور کا مطلب اعضاءِ تیمم کی مقدارِ ممسوح بیان کرنا نہیں تھا، اور نہ ضربہ کا عدد بتلانا تھا، پھر یہی مطلب اس ارشاد کا بھی ہوگا جو آپ نے عمار سے زبانی فرمایا: ۔اور غرض حصر کی بہ لحاظِ تمرغ ہی تھی، پھر یہ بھی ہے کہ ایسے مسائل

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) **تحفہ کا جواب:** اس موقع پر العرف الشذی میں جو حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اتاہ کی ضمیر منصوب کے بارے میں بیان ہوئی ہے، اور جس کی تائید ابھی عینی سے بھی ہوئی، اس پر صاحبِ تحفہ نے اعتراض کیا ہے کہ پہلے عبارت میں مرجع مذکور نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ احادیثِ رسول اکرم علیہ السلام کا سارا مجموعہ بطور مجلسی مخاطبات و مکالمات کے مدون ہوا ہے اور ان سب میں شارع علیہ السلام کی ذاتِ بابرکات ہی ملحوظ و مرکز توجہ رہی ہے تو اگر کسی جگہ دوسرے کسی فرد کا قول و فعل صراحت ہی کے ساتھ مذکور ہو تو وہ الگ بات ہے ورنہ بطور "والكل عبارة وانت المعنى" حضورِ اکرم علیہ السلام ہی کی ذات اور آپ کے ارشاداتِ مبارکہ، احادیث کا محور ہوتے ہیں، اور اسی نقطۂ نظر کو آگے بڑھا کر یہ فیصلہ بھی اکابرِ ملت نے کیا کہ صحابی کی موقوف بھی بحکم مرفوع ہے۔

غرض مجموعۂ احادیث کو مجالس نبویہ کے مکالمات، ملفوظات و منطوقات سمجھنا چاہئے اور اس میں مروجہ کتبِ تصنیف و تالیف کی طرح ضمائر و مراجع کی تلاش و کاوش موزوں نہ ہوگی۔ ومن لم يذق لم يدر. (افادہ الشیخ الانورؒ) ''مؤلف''

میں انسان کو وہی صورتِ عمل اختیار کرنی چاہئے، جس کے تحت وہ اپنے عہدہ و ذمہ داری سے قطعی ویقینی طور پر نکل جائے (حجتہ اللہ ص ۱۸۰/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے مسوّیٰ شرح موطأ میں لکھا:۔ میرے نزدیک حدیثِ ابن عمر و حدیثِ عمار باہم متعارض نہیں ہیں اس لئے کہ فعلِ ابن عمرؓ کمالِ تیمم ہے اور حضور علیہ السلام کا عملِ مبارک اقلِ تیمم ہے جیسا کہ انما یکفیک سے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے پس جس طرح اصلِ وضو غسلِ اعضاء ہے ایک ایک مرتبہ، اور کمالِ وضو تین تین بار دھونا ہے اسی طرح اصل تیمم ضربہ واحدہ اور مسح الی الکفین ہے اور کمال تیمم ضربتان و مسح الی المرفقین ہے۔

لمحہ فکریہ: اوپر کے ارشادِ ولی اللہی کو ہم نے اس لئے بھی ذکر کیا ہے کہ صحیح وجوہِ اختلاف پیشِ نظر ہوں اور یہاں اس کو سمجھنے کا بہت، اچھا موقع ہے حضرت شاہ صاحبؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فقہاءِ تابعین تک ایک دور تھا، جس میں قرآن و سنت اور اجماع و قیاس نیز آثار و تعاملِ صحابہ کی روشنی میں مسائل کے فیصلے کئے جاتے تھے، اس کے بعد محدثین و رواۃ کا دور آیا کہ صرف احادیث مجردہ اور ان کے طرقِ روایات کو سامنے رکھ کر مسائل کے فیصلے ہونے لگے، اور اس طریقۂ جدیدہ ممہدہ کی اس قدر پابندی کی گئی کہ اس کے مقابلہ میں آثارِ صحابہ و تابعین کو بھی نظر انداز کر دیا گیا، اور فقہاءِ تابعین کے دور میں جو ائمۂ مجتہدین سابقین کے فیصلے بیشتر احادیثِ ثنائیات و ثلاثیات کی رو سے کئے گئے تھے وہ بھی درخورِ اعتنا نہ رہے حالانکہ یہ ائمۂ مجتہدین نہ صرف اپنے زمانہ کے کبار محدثین تھے، بلکہ محدثین اربابِ صحاح کے شیوخ و اساتذۂ حدیث بھی تھے۔

اسی مسئلہ زیرِ بحث میں دیکھئے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ مع تمام محدثین حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری اور حضرت امیر المومنین فی الحدیث شیخ عبداللہ بن مبارک بھی ضربتین و مسح الی المرفقین ہی کے قائل تھے، اور عبداللہ بن مبارک کے بارے میں امام بخاری کا یہ فیصلہ بھی ملحوظ رکھیے، کہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے اور لوگوں کو بجائے دوسروں کے ان کی اتباع و تقلید کرنی چاہئے تھی۔"

حضرت شیخ محدیث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے اللمعات" شرح مشکوۃ میں لکھا:۔ احادیث ضربتین جن سے ائمہ مجتہدین نے اپنے زمانہ میں استدلال کیا تھا، بعد کو ان کی صحت سے انکار کرنا محلِ نظر ہے اس لئے کہ ممکن ہے ان میں ضعف و کمزوری ان حضرات کے بعد متاخرین رواۃ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔ جنہوں نے زمانہ ائمہ کے بعد احادیث مذکورہ کی روایت کی ہے اور اسی لئے بعد کے محدثین متاخرین نے ان احادیث کو سنن کے مجموعوں میں لے لیا، صحاح میں نہیں لیا، لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ جو ضعف کسی حدیث میں متاخرین کے یہاں مانا گیا، وہ متقدمین کے یہاں بھی موجود ہو۔ مثلاً کسی حدیث کے رجالِ اسناد میں امامِ اعظم ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں کوئی ایک تابعی تھا جس نے صحابی سے روایت کی، یا دو یا تین غیر تابعی تھے، جو ثقہ تھے، اور اہلِ ضبط و اتقان میں سے بھی پھر اسی حدیث کی روایت بعد میں ان سے کم درجہ کے لوگوں نے کی، تو ایسی حدیث بخاری مسلم و ترمذی جیسے علماءِ حدیث کے نزدیک تو ضرور ضعیف قرار پائے گی مگر یہ بعد کا ضعف امام صاحب کے استدلال کو تو کمزور نہیں کر سکتا۔ فتدبر وھذہ نکتۃ جیدۃ"

اسی مذکورہ بالا ارشاد کی تائید حضرت امام شافعیؒ کے سابقہ مضمون سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں نے اور میرے اصحاب نے جو ضربتین اور مسح الی المرفقین کا مذہب اختیار کیا ہے وہ حدیث رسول کی صحت کے بعد ہی کیا ہے، اور جو دوسری بات رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے اس کو اگر میں ثابت جانتا تو اس سے ہرگز تجاوز نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا، معلوم ہوتا ہے کہ حدیثِ عمار کو یا تو اضطراب کی وجہ سے انہوں نے غیر ثابت سمجھا اس کو سابق زمانہ سے متعلق قرار دیا جس میں صحابہ نے حضور علیہ السلام کی تشریح سے قبل اپنی اپنی رائے سے عمل کیا تھا۔ وغیرہ)

امام شافعیؒ سے اس قسم کے اقوال نہایت اہم ہیں اور ان کو یکجا کر دیا جائے تو بہت سے مغالطے دور ہو سکتے ہیں۔ مگر بڑی حیرت ہے

کہ شافعیت کا بہت بڑا تعصب رکھنے والے حافظ ابن حجر نے بھی امام شافعی کے ایسے ارشادات کی قدر نہ کی بلکہ وہ تو بعد کے محدثین خصوصاً امام بخاری سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ صفتِ تیمم کے بارے میں سب ہی احادیث واردہ کو غیر صحیح تک کہہ دیا بجز حدیثِ ابی جہیم وعمار کے اور کہا کہ ان کے ماسوا سب یا تو ضعیف ہیں، یا وہ ہیں جن کے رفع ووقف میں اختلاف ہے اور راجح عدم رفع ہی ہے (فتح ص ۳۰۴/۱)

کیا یہ ممکن ہے کہ امام شافعیؒ ایسا محدث ومجتہد ایک صحیح واصح حدیث کے ثبوت میں شک وشبہ کرے؟! لہٰذا حقیقت یہی ماننی پڑے گی کہ ائمہ مجتہدین اور محدثین متقدمین کے زمانہ کی صحت شدہ اور معمول بہا احادیث کو ہم بعد کے محدثین ورواۃ کی وجہ سے ضعیف یا غیر صحیح نہیں کہہ سکتے، یہ بات الگ رہی کہ بعد کے طریق ممہدہ محدثین کی بھی ضرورت تھی اور بعد کے زمانہ میں جو فیصلے کئے گئے، وہ بھی اپنی جگہ نہایت اہم اور مستحق قبول ہیں۔

غلطی صرف اتنی ہی سمجھ میں آتی ہے کہ ہم متاخرین کے فیصلوں کو متقدمین کے فیصلوں پر اثر انداز سمجھنے لگے ہیں جبکہ متاخرین کے فیصلے صرف بعد والوں کیلئے، حجت وسند ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ متقدمین کے خلاف نہ ہوں اور یہی ترتیب قرآن، سنت اجماع، قیاس آثار صحابہ و تابعین میں بھی ہے کہ ہر ایک کا فیصلہ بعد کیلئے حجت وسند ہے برعکس نہیں، اور نہ بعد والے فیصلہ کو سابق پر ترجیح دے سکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دلائل جمہور: مسئلہ زیر بحث میں دلائل جمہور کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز تو وہی کہ امام شافعیؒ ایسے محدثِ اعظم تصریح فرما رہے ہیں کہ اگر دوسری بات (ضربہ واحدہ اورمسح الی الکفین والی) میرے نزدیک ثابت ہوتی تو میں اس سے تجاوز نہ کرتا یعنی اسی کو اختیار کرتا اور اس میں کوئی شک وشبہ نہ کرتا، جس امر کے حدیثی نقطۂ نظر سے مرجوح یا غیر ثابت ہونے کا فیصلہ امام شافعیؒ کر چکے ہوں اسی کو بعد کے محدثین نے جو زمانہ کے لحاظ سے متاخر اور مرتبہ میں ان کے تلامذۂ حدیث ہیں، راجح قرار دے دیا، تو کیا یہ بات چلنے والی ہے؟ اہل ظاہر ابن حزم وغیرہ نے بھی رواۃ متاخرین میں کلام کر کے ضربتین ومسح الی المرفقین کی احادیث وآثار کے وجوہِ ضعف پر بڑی کاوش وتوجہ دی ہے مگر اس امر کا جواب کسی نے نہیں دیا کہ امام شافعیؒ کے بعد کون سا محدث اس پایہ کا آیا ہے، جس کی وجہ سے ان کی حدیثی تحقیق مذکور کو نظر انداز کیا جا سکے، امام بخاری ہوں یا دوسرے بعد کے محدثین کبار، ہم سمجھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے ایسے واضح وصریح فیصلہ کے بعد، کسی محدث کی وجہ سے بھی اس کو گرانا درست نہیں، کیونکہ یہ سارے محدثین اپنی جگہ کتنے ہی بڑے اور بلند مرتبہ کے حامل کیوں نہ ہوں، امام شافعیؒ کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتے، جس طرح امام شافعی وامام مالک واحمد اپنی اپنی جگہ کیسے ہی اکابرِ فن حدیث ہوں، امام اعظم اور آپ کے اصحابِ عظام کے مرتبہ کو نہیں پہنچتے، پہلی بات میں تو دوسروں کو بھی مجال انکار وشبہ نہیں اور دوسری کا ثبوت انوارالباری کے حدیثی مباحث ہوں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال

یہاں ہم نے امام شافعیؒ کے استدلال کو زیادہ اہمیت سے اس لئے پیش کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ میں سے وہ سب سے زیادہ شدت کے ساتھ وجوبِ ضربتین ومسح الی المرفقین کے قائل ہیں اور انہوں نے اپنے قولِ قدیم کو ترک کر کے یہ آخری فیصلہ کیا ہے، دوسرے یہ کہ ائمہ اربعہ میں سے جس طرح کا تفصیل وبحث کے ساتھ استدلالی مواد ان کی کتاب الام وغیرہ میں براہ راست وبلا واسطہ مل جاتا ہے، دوسرے ائمہ کی کسی اپنی تصنیف سے نہیں ملتا، تیسرے ہمیں یہ بات بھی دکھلانی ہے کہ اصحاب ظاہر واہل حدیث حضرات کی ائمۂ مجتہدین کے فیصلہ کردہ مسائل کے خلاف صف آرائی صرف حنفیہ ہی کے خلاف نہیں ہے جن کو وہ محدثین کے زمرہ میں شمار کرنے سے بھی بچنا چاہتے ہیں، بلکہ یہ صورت دوسرے ائمہ مجتہدین کے خلاف بھی ہے جن کے بلند پایہ محدث ہونے کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں۔

امام بیہقی وحافظ ابن حجر

اس مقام سے یہ الجھن بھی دور ہو گئی کہ فقہِ شافعی کی تائید وتقویت کیلئے سب سے نمایاں نام امام بیہقی کا آتا ہے کہ امام شافعی پر ان

کا احسان گنا جاتا ہے، جب کہ اہل درس کے سامنے نمایاں شخصیت حافظ ابن حجر کی ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ مشہور اختلافی مسائل میں اگرچہ حافظ ہی نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے لیکن بہت سے مسائل میں وہ امام بخاری وغیرہ سے مرعوب و متاثر ہو کر اپنے مقلد و امام شافعیؒ کی حمایت سے دستکش بھی ہو گئے ہیں برخلاف اس کے امام بیہقی سے جتنا بھی ہو سکا اپنے امام کی تائید میں پورا روز صرف کر گئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام بیہقی شافعیؒ نے سنن بیہقی میں جہاں حدود اعتدال سے تجاوز کیا ہے اس کی اصلاح و تلافی علامہ محدث ترکمانی حنفیؒ نے الجواہر النقی میں کردی ہے، جو سنن کے ساتھ اور الگ بھی حیدرآباد سے شائع ہو گئی ہے اور علماءِ محققین کے لئے ان دونوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ واللہ الموفق۔

حدیث بروایت امام اعظمؒ

بہ طریق عبدالعزیز[1] بن ابی رواد عن نافع عن ابن عمرؓ کہ رسول اکرم ﷺ کا تیمم دو ضربوں سے تھا ایک چہرہ کیلئے، دوسری بیدین الی المرفقین کے واسطے، اسی طرح یہ روایت ابن خسرو ابن المغافر نے کی ہے، اور محدث حاکم و دارقطنی نے بھی اسی لفظ سے روایت کی ہے صحیحین کی حدیث میں الی المرفقین نہیں ہے، لیکن محدث بزار نے اسنادِ حسن سے جو حدیث عمار بن یاسر روایت کی ہے، اس میں **ثم ضربة اخری للیدین الی المرفقین** کا لفظ ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک روایت ہے کہ کچھ لوگ دیہات کے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے عرض کیا کہ ہم تین تین چار چار ماہ تک ریگستانی علاقوں میں بسر کرتے ہیں ہم میں جنابت والے اور حیض و نفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، پانی میسر نہیں ہوتا، کیا کریں؟ آپ نے فرمایا، زمین سے کام لیا کرو، پھر زمین پر ہاتھ مار کر چہرۂ مبارک کا مسح کر کے بتلایا اور دوبارہ ہاتھ مار کر کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کیا (عقود الجواہر المنیفہ ص ۴۲/۱)

نصب الرایہ ص ۱۵۴/۱ میں یہ حدیث بیہقی سے نقل کی ہے پھر ص ۱۵۶/۱ میں دوسری روایت نقل کی جس میں ایک دو ماہ کا ذکر ہے یہ مسند احمد، بیہقی و مسند اسحاق بن راہویہ کی روایت ہے، دوسرے طریق سے یہ روایت طبرانی میں بھی ہے الخ

حدیث بروایت امام شافعی

بہ طریق ابراہیم بن محمد، عن ابی الحویرث عبدالرحمٰن بن معاویہ عن الاعرج عن ابن الصمۃ کہ رسول اللہ ﷺ نے تیمم فرمایا، پس چہرہ اور ذراعین کا مسح کیا (کتاب الام ص ۴۲/۱)

اس روایت کا ذکر حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح ص ۳۰۲/۱ میں **قولہ فمسح بوجھہ و یدیہ** کے تحت کیا ہے، مگر لفظِ ذراعیہ کو بمقابلہ یدیہ روایت شاذہ قرار دیا ہے اور ابوالحویرث کو بھی ضعیف لکھا ہے، اور ص ۳۰۴/۱ میں مسح الی المرفقین کے قیاس علی الوضو کو بھی قیاس بمقابلہ نص قرار دے کر اس کو فاسد الاعتبار کہا ہے حالانکہ اس قیاس کو امام شافعیؒ نے صحیح سمجھ کر اپنی دلیل بنایا ہے، ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۴۲/۱ قال الشافعی و معقول الخ

حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ

بواسطۂ نافع حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی کہ تیمم مرفقین تک کرتے تھے، اس روایت کو موطأ امام مالک میں موقوفاً روایت کیا

[1] یہ سنن اربعہ کے رواۃ میں سے ہیں ان کو یحییٰ القطان، عجلی، ابن معین، اور ابو حاتم و حاکم نے ثقہ کہا۔ (م ۱۵۹ھ) امانی ص ۱۳۶/۲ یہ حدیث ثلاثی ہے جس میں محدث اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان تین راویوں کا واسطہ ہوتا ہے اور پہلے بتلایا گیا ہے کہ امام اعظم کی اکثر روایات ثلاثی ہیں، اور ثنائی بھی بکثرت ہیں، جن میں صرف دو واسطے ہوتے ہیں، جبکہ پوری صحیح بخاری میں ثلاثی صرف ۲۲ حدیث ہیں، جو اس کی سب سے اعلیٰ درجہ کی احادیث ہیں کیونکہ اس میں ثنائی ایک بھی نہیں ہے، اس لئے امام اعظمؒ کا مسلک سب سے اعلیٰ ہے جو احادیث ثلاثیات و ثنائیات پر مبنی ہے۔ "مؤلف"

گیا ہے، مگر حاکم و دار قطنی نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے (شرح الزرقانی ص ۱/۱۱۳)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر موطاً امام مالک سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک بھی مرفقین تک تیمّم واجب ہے لیکن بعض شارحین نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے۔

دوسری احادیث: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ایک حدیث بغوی کی ہے، قصہ ابی جہیم میں کہ حضور علیہ السلام نے میرے سلام کا جواب مسح وجہ و ذراعین کے بعد دیا۔ اس کی بغوی نے تحسین کی ہے اگرچہ اس کے ایک راوی ابراہیم[1] بن محمد میں کلام ہوا ہے۔

دوسری حدیث دار قطنی میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: تیمّم ایک ضربہ وجہ کے لئے ہے اور ایک ذراعین الی المرفقین کے واسطے، محدث دار قطنی نے لکھا کہ اس کے سب رجال[2] ثقہ ہیں، حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے لیکن صحیحین میں نہیں آئی (نصب الرایہ ص ۱/۱۵۱)

اصل کتاب میں اتنی ہی بات تھی، جس کو دار قطنی سے زیلعی نے نقل کر دیا، یہ بات دار قطنی کی حاشیہ پر تھی ''والصواب انہ موقوف'' جیسا کہ تلخیص الحبیر ص ۱۱/۵۶ اور لسان ص ۴/۱۵۲ میں ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر درس بخاری میں فرمایا کہ مجھے پہلے تعجب ہوا کہ حافظ زیلعی نے یہ جملہ نقل کرنے سے کیوں چھوڑ دیا، جبکہ ان کی عادت کے خلاف ہے اور وہ ہمیشہ دوسروں کی بھی بات بھی پوری ہی نقل کرتے ہیں خواہ وہ حنفیہ کیلئے مضر ہی ہو، حافظ ایسا کرتے تو تعجب نہ ہوتا کہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں، یعنی ادھوری بات نقل کر دیتے ہیں، بعد کو تلخیص میں دیکھا تو اطمینان ہوا کہ متن دار قطنی میں یہ جملہ نہ تھا، اس لئے ترک کیا ہے، کیونکہ حواشی کے نقل کا انہوں نے التزام نہیں کیا ہوگا پھر میرا وجدان شہادت دیتا ہے اور قرآئن بھی اس کے موید ہیں کہ ہر دو طریقے وقف و رفع کے صحیح ہیں، لہٰذا میں اب تتبع کے بعد مرفوع ہی کہوں گا

تیسری حدیث ابوداؤد شریف میں ہے لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی او الی الکفین، بعد میں کفین کو چھوڑ کر الی الذراعین روایت کی، اس کے بعد النظر ماتقول الخ سے معلوم ہوا کہ مرفقین تو مجزوم بہ اور یقینی تھا، تردد کفین و ذراعین میں تھا، لہٰذا متیقن باقی رہے گا (بذل ص ۱/۱۹۸ میں پوری عبارت و شرح دیکھی جائے) اس کے بعد آخری حدیث میں عمار سے بھی الی المرفقین کی روایت موجود ہے (بذل ص ۱/۲۰۰)

چوتھی حدیث ابوجہیم کی بروایت ابن عمر بیہقی میں ہے، جس میں مرفقین کا ذکر ہے، اور اس کو صحیح کہا ہے پس روایت مرفقین اگرچہ صحیحین میں نہیں ہے مگر قوی ہے اور اسناد صحیح[3] سے ثابت ہے۔

تفسیر خازن میں بھی بیہقی سے سامان نقل کیا ہے مگر اب ضرورت نہیں رہی کیونکہ خود سنن بیہقی بھی حیدر آباد سے چھپ کر شائع ہو گئی ہے۔

پانچویں حدیث طحاوی شریف میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ آپ کے پاس ایک شخص آیا، اور عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہوئی تو مٹی میں لوٹ لیا، آپ نے فرمایا کیا تم گدھے ہو گئے؟ پھر دونوں ہاتھ زمین پر مار کر چہرہ کا مسح کیا، اور دوسری بار ہاتھ مار کر ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کیا، اور فرمایا، تیمّم اس طرح ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا مجھے یہ حدیث مرفوع معلوم ہوتی ہے اور اشارہ حضور اکرم ﷺ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے پاس آیا اور آپ نے ہی تیمّم کا طریقہ تلقین فرمایا، اس کی تائید روایت بہ طریق ابی نعیم عن عزرہ سے بھی ہوتی ہے جس میں بجائے اتاہ رجل کے جاء رجل مروی ہے اور آگے بعینہ یہی حدیث ہے، اس میں زیادہ صراحت رفع کی ہے اور چونکہ دونوں کا

---

[1] یہی راوی امام شافعی کی مذکوہ بالا روایت اُم میں بھی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ثقہ سمجھا ہوگا۔ ''مؤلف''

[2] ابن الجوزی نے عثمان بن محمد کو متکلم فیہ کہا، جس پر صاحب تنقیح اور ابن دقیق العید نے نقد کیا کہ یہ کلام بے معنی اور غیر مقبول ہے کیونکہ یہ نہیں بتلایا گیا کہ کس نے کلام کیا ہے، پھر یہ کہ ابوداؤد وابوبکر بن ابی عاصم وغیرہ نے بھی عثمان سے روایت کی ہے اور ابن ابی حاتم نے بھی کوئی جرح نقل نہیں کی (نصب ص ۱/۱۵۱)

[3] اس سے معلوم ہوا کہ شوافع کے یہاں بڑا ذخیرہ دلائل کا اس بارے میں بیہقی میں ہے، اور اس سے ہمارے اوپر کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے، لہٰذا حنفیہ کو چاہئے کہ خصوصیت سے ان مسائل میں جو حنفیہ و شافعیہ کے مختلفہ ہیں سنن بیہقی و کتاب الام وغیرہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور حافظ ابن حجر وغیرہ کے استسلام سے قطعاً مرعوب و متاثر نہ ہونا چاہئے، واللہ یقول الحق و ہو یہدی السبیل ''مؤلف''

واقعہ ایک ہی ہے اس لئے دونوں کا مرفوع ہونا ہی راجح ہوگا۔ (معارف السنن ص۱/۴۸۱) جن حضرات نے اتاہ کا مرجع جابر کو قرار دیا، انہوں نے اس حدیث کو موقوف کہا ہے۔

چھٹی حدیث بزار کی حضرت عمار سے ہے کہ ہمیں امر کیا گیا تو ہم نے ایک ضربہ وجہ کیلئے ماری، پھر دوسری یدین الی المرفقین کیلئے، حافظ نے درایہ میں اس کی تحسین کی ہے۔

خاتمۂ بحث: حدیثِ عمار کے الفاظ روایت میں بہت کچھ اضطراب واختلاف ہے، اس لئے اس سے استدلال ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے بھی نقل کیا کہ بعض اہلِ علم حدیثِ عمار وجہ کفین والی کو ضعیف قرار دیا کیونکہ ان سے روایت الی المناکب والاباط (مونڈھوں وبغل تک) کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا کہ صحیحین میں تو حدیثِ عمار کی روایت بذکرِ کفین ہے، اور سنن میں بذکرِ مرفقین ہے، اور ایک روایت ان سے نصف ذراع تک کی، دوسری بغلوں تک کی بھی ہے، الخ آگے حافظ نے حدیثِ صحیح کی تائید میں حضرت عمار کا فتویٰ بھی نمایاں کیا ہے (فتح ص۱/۳۰۴) اور باوجود شافعی المذہب ہونے کے حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت جابر، ابراہیم حسن بصری، شعبی وسالم بن عبداللہ کے ارشادِ ضربتین ومسح الی المرفقین کو نظرانداز کر دیا ہے۔

قولہ یکفیک الوجہ والکفین

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ مفعول معہ ہے، جیسے جاء البرد والجبات میں ہے، دو چیزوں کے ایک ساتھ ہونے کو بتلاتا ہے اور یہ احتمال وامسحوا برؤسکم وارجلکم قراءۃ نصب میں بھی ہے، یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ انما یکفیک ھکذا میں تو حنفیہ نے فعلی ہونے کی وجہ سے اشارہ بنالیا تھا۔ یہاں قولی ارشاد میں کیا کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں بھی فعلی وعملی صورت ہی کو راوی نے قولی صورت میں پیش کر دیا ہے کہ واقعہ ایک ہی ہے اور ایسا عام طور سے ہوا کرتا ہے۔

قرآن مجید میں فرعون ونمرود کے حالات بیان ہوئے ہیں اور ان کے مکالمات بھی ذکر ہوئے ہیں لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بعینہ وہی الفاظ ہیں جو انہوں نے کہے تھے، بلکہ صرف ان کے مدلولات ومفہوم بیان ہوئے ہیں اور ان وقائع کو اپنے کلام میں بیان کیا گیا ہے، اسی طرح یہاں واقعہ حال کو راوی نے قولی طریقہ میں تعبیر کر دیا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا چونکہ حضرت عمار نے بدن پر مٹی ملنے میں مبالغہ کیا تھا، اس لئے حضور علیہ السلام نے تعلیم تیمم کے ساتھ ان کے مبالغہ کا رد فرمایا جس طرح حدیثِ جبیر بن مطعم میں ہے کہ ان لوگوں نے غسل کے بارے میں مبالغہ چاہا اور معمولی طور پر غسل کرنے کو کافی نہ سمجھا تو حضور نے فرمایا کہ میں تو صرف اپنے سر پر تین بار پانی ڈالتا ہوں وہاں بھی مقصود صرف سر پر پانی ڈالنا نہ تھا، بلکہ مبالغات اور غلو کے طریقوں کو روکنا تھا۔

حضرتؒ نے مزید فرمایا:۔ صحیحین کی حدیثِ عمار میں اختصار واجمال ہے اور سنن میں اس کی ایضاح وتفصیل ہے لہٰذا تفصیل کے ذریعہ اجمال پر فیصلہ کرنا چاہئے، اجمال سے تفصیل پر نہیں اور حدیثِ عمار جو آگے بخاری باب التیمم ضربۃ میں لانے والے ہیں اس میں تو سب سے زیادہ اختصار ہے، وہاں صرف ظہر کف کا مسح مذکور ہے باطن کف کا بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ صرف ظہر کف کا مسح امام احمد وغیرہ کا مذہب بھی نہیں ہے، چنانچہ حضرت شیخ الہندؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہاں اگر امام احمد کے موافق بھی مان لیں اور مقصد اشارہ تیمم معہود کی طرف نہ قرار دیں جو حنفیہ وشافعیہ نے سمجھا ہے تب بھی اگلی روایتِ بخاری صرف ظہر کف کے مسح والی امام احمدؒ وغیرہ کے خلاف ہو جائے گی، اس لئے اختصار والی روایت میں تیمم معہود کی طرف اشارہ ہی سمجھنا سب سے بہتر صورت ہے اور وہی جمہور کا مذہب ہے۔

قولہ تفل فیھما: فرمایا تفل کے معنی پھونک مارنا جس کے ساتھ تھوک کے اجزاء نکلیں، پھر تھوک کو کہنے لگے، لیکن یہاں پھونک مارنا ہی مراد ہے، تھوک مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ الصَّعِيْدُ الطَّيِّبُ وُضُوْءُ الْمُسْلِمِ يَكْفِيهِ مِنَ الْمَآءِ وَقَالَ الْحَسَنُ سَيَجْزِيْهِ التَّيَمُّم مَالَهُ لَمْ يَحْدِثُ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَّهُوَ مُتَيَمِّمٌ وَّقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيْدِ لَّا بَأْسَ بَالصَّلٰوةِ علىٰ السَّبْخَةِ وَالتَّيَمُّم بِهَا

(پاک مٹی (تیمم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی سے وضو کرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بصری) نے کہا ہے کہ تیمم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ بے وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تیمم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شور زمین نماز پڑھنے اور اس سے تیمم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳۳۴) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ ثَنَا عَوْف قَالَ اَبُوْ رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ قَالَ كُنَّا فِيْ سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَ اِنَّا اَسْرَيْنَا حَتّٰى كُنَّا فِيْ اٰخِرِ اللَّيْلِ وَقَعْنَا وَقْعَةً وَّلَا وَقْعَةُ اَحْلٰى عِنْدَ الْمُسَافِرِ مِنْهَا فَمَا اَيْقَظَنَا اِلَّا حَرُّ الشَّمْس فَكَانَ اَوَّلَ مَنِ اسْتَيْقَظَ فُلَانٌ ثُمَّ فُلَانٌ ثُمَّ فُلَانٌ يُسَمِّيهِم اَبُوْ رَجَآءٍ فَنَسِيَ عَوفٌ ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الرَّابِعُ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا نَامَ لَمْ نُوقِظْهُ حَتّٰى يَكُوْنَ هُوَ يَسْتَيْقِظُ لِاَنَّا لَا نَدْرِيْ مَا يَحْدُثُ لَهٗ فِيْ نَوْمِهٖ فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ عُمَرُ وَرَاٰى مَآ اَصَابَ النَّاسَ وَكَانَ رَجُلًا جَلِيْدًا فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهٗ بِالتَّكْبِيْرِ فَمَا زَالَ يُكَبِّرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهٗ بِالتَّكْبِيْرِ حَتّٰى اسْتَيْقَظَ لِصَوْتِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا اسْتَيْقَظَ شَكَوْا اِلَيْهِ الَّذِيْ اَصَابَهُمْ فَقَالَ لَا ضَيْرَ وَلَا يَضِيْرُ ارْتَحِلُوْا فَارْتَحَلَ فَسَارَ غَيْرَ بَعِيْدٍ ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بِالْوَضُوْءِ فَتَوَضَّا وَنُوْدِيَ بِالصَّلٰوةِ فَصَلّٰى بِالنَّاسِ فَلَمَّا انْفَتَلَ مِنْ صَلٰوتِهٖ اِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُّعْتَزِلٍ لَّمْ يُصَلِّ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ مَا مَنَعَكَ يَا فُلَانُ اَنْ تُصَلِّيَ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ اَصَابَتْنِيْ جَنَابَةٌ وَّلَا مَآءَ قَالَ فَعَلَيْكَ بِالصَّعِيْدِ فَاِنَّهٗ يَكْفِيْكَ ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ فَاشْتَكٰى اِلَيْهِ النَّاسُ مِنَ الْعَطَشِ فَنَزَلَ فَدَعَا فُلَانًا كَانَ يُسَمِّيْهِ اَبُوْ رَجَآءٍ نَسِيَهٗ عَوْفٌ وَّ دَعَا عَلِيًّا فَقَالَ اذْهَبَا فَابْتَغِيَا الْمَآءَ فَانْطَلَقَا فَتَلَقَّيَا امْرَاَةً بَيْنَ مَزَادَتَيْنِ اَوْسَطِيْحَتَيْنِ مِنْ مَّآءٍ عَلٰى بَعِيْرٍ لَّهَا فَقَالَا لَهَآ اَيْنَ الْمَآءُ قَالَتْ عَهْدِيْ بِالْمَآءِ اَمْسِ هٰذِهِ السَّاعَةَ وَنَفَرُنَا خُلُوْفًا قَالَا لَهَا انْطَلِقِيْ اِذًا قَالَتْ اِلٰى اَيْنَ؟ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ قَالَتِ الَّذِيْ يُقَالُ لَهُ الصَّابِئُ قَالَا هُوَ الَّذِيْ تَعْنِيْنَ فَانْطَلِقِيْ فَجَآءَ بِهَا اِلٰى رَسُوْلِ ﷺ بِاِنَاءٍ فَفَرَّغَ فِيْهِ مِنْ اَفْوَاهِ الْمَزَادَتَيْنِ اَوِ السَّطِيْحَتَيْنِ وَاَوْكَاَ اَفْوَاهَهُمَا وَ اَطْلَقَ الْعَزَالِيَ وَنُوْدِيَ فِي النَّاسِ اسْقُوا وَاسْتَقُوْا فَسَقٰى مَنْ سَقٰى وَاسْتَقٰى مَنْ شَاءَ وَكَانَ اٰخِرُ ذَاكَ اَنْ اُعْطِيَ الَّذِيْ اَصَبَتْهُ الْجَنَابَةُ اِنَآءً مِّنْ مَّاءٍ قَالَ اذْهَبْ فَاَفْرِغْهُ عَلَيْكَ وَهِيَ قَآئِمَةٌ تَنْظُرُ اِلٰى مَا يُفْعَلُ بِمَآئِهَا وَاَيْمُ اللّٰهِ لَقَدْ اُقْلِعَ عَنْهَا وَاِنَّهٗ لَيُخَيَّلُ اِلَيْنَا اَنَّهَا اَشَدُّ مِلْاَةً مِّنْهَا حِيْنَ ابْتَدَاَ فِيْهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اجْمَعُوْا لَهَا فَجَمَعُوْا لَهَا مِنْ بَيْنِ عَجْوَةٍ وَّدَقِيْقَةٍ وَّسَوِيْقَةٍ حَتّٰى جَمَعُوْا لَهَا طَعَامًا فَجَعَلُوْهُ فِيْ ثَوْبٍ وَّحَمَلُوْهَا عَلٰى بَعِيْرِهَا وَ وَضَعُوا الثَّوْبَ بَيْنَ يَدَيْهَا فَقَالَ لَهَا تَعْلَمِيْنَ مَا رَزِئْنَا مِنْ مَّآئِكِ شَيْئًا وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ هُوَ الَّذِيْ اَسْقَانَا فَاَتَتْ اَهْلَهَا وَقَدِ احْتَبَسَتْ عَنْهُمْ قَالُوْا مَا حَبَسَكِ يَا فُلَانَةُ قَالَتِ الْعَجَبُ لَقِيَنِيْ رَجُلَانِ فَذَهَبَانِيْ اِلٰى هٰذَا الرَّجُلِ الَّذِيْ يُقَالُ لَهُ الصَّابِئُ فَفَعَلَ كَذَا وَ كَذَا فَوَاللّٰهِ اِنَّهٗ لَاَسْحَرُ النَّاسِ مِنْ بَيْنِ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَالَتْ بِاِصْبَعَيْهَا الْوُسْطٰى وَالسَّبَّابَةِ فَرَفَعَتْهُمَا اِلَى السَّمَاءِ تَعْنِي السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ اَوْ اِنَّهٗ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ حَقًّا فَكَانَ الْمُسْلِمُوْنَ بَعْدُ يُغِيْرُوْنَ عَلٰى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا يُصِيْبُوْنَ الصِّرْمَ

الَّذِیْ هِیَ مِنْهُ فَقَالَتْ یَوْمًا لِقَوْمِهَا مَا اُرٰی اَنَّ هٰؤُلَآءِ الْقَوْمُ قَدْ یَدْعُوْنَکُمْ عَمْدًا فَهَلْ لَّکُمْ فِی الْاِسْلَامِ فَاَطَاعُوْهَا فَدَخَلُوْا فِی الْاِسْلَامِ قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ صَبَأَ خَرَجَ مِنْ دِیْنٍ اِلٰی غَیْرِهٖ وَقَالَ اَبُو الْعَالِیَةِ الصَّابِئِیْنَ فِرْقَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ یَقْرَءُوْنَ الزَّبُوْرَ اَصْبُ اَمِلْ.

ترجمہ: ابورجاء حضرت عمرانؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ہمراہ تھے، ہم رات کو چلتے رہے جب، آخیر رات ہوئی تو ہم ٹھہر کر نیند میں پڑ گئے اور مسافر کے نزدیک اسی سے زیادہ کوئی نیند شیریں نہیں ہوتی، ابھی ہم تھوڑا عرصہ سوئے تھے کہ ہمیں آفتاب کی گرمی نے بیدار کیا، سب سے پہلے جو جاگا فلاں شخص تھا، پھر فلاں شخص، پھر فلاں شخص، ابورجاء نے ان سب کے نام لئے تھے مگر عوف بھول گئے، پھر عمر بن خطاب جاگنے والوں میں چوتھے شخص تھے، اور نبی ﷺ جب آرام فرماتے، تو آپ کو کوئی بیدار نہ کرتا تھا، جب تک کہ آپ خود بیدار نہ ہو جائیں، کیونکہ ہم نہیں سمجھ سکتے تھے کہ آپ کیلئے آپ کی خواب میں کیا امور پیش آنے والے ہیں، مگر جب حضرت عمر بیدار ہوئے اور انھوں نے وہ حالت دیکھی جو لوگوں پر طاری تھی، اور وہ بہادر نڈر آدمی تھے تو انہوں نے تکبیر کہی، اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کی اور برابر تکبیر کہتے رہے اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتے رہے، یہاں تک کہ اُن کی آواز کے سبب سے نبی کریم ﷺ بیدا ہوئے، جب آپ بیدار ہوئے تو جو مصیبت لوگوں پر گذری تھی اس کی شکایت آپ سے کی گئی، آپ نے فرمایا کچھ نقصان نہیں یا (یہ فرمایا) کہ کچھ نقصان نہ کرے گا، چلو پھر چلے اور تھوڑی دور جا کر اتر پڑے، وضو کا پانی منگایا، پھر وضو کیا اور نماز کی اذان کہی گئی، آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے یکایک ایک ایسے شخص پر (آپ کی نظر پڑی) جو گوشہ میں بیٹھا ہوا تھا، لوگوں کے ساتھ اس نے نماز نہ پڑھی تھی آپ نے فرمایا، اے فلاں! تجھے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی تھی اور پانی نہ تھا، آپ نے فرمایا، تیرے اوپر مٹی سے تیمم کرنا کافی ہے، پھر نبی کریم ﷺ چلے تو لوگوں نے آپ سے پیاس کی شکایت کی، آپ اتر پڑے، اور فلاں شخص کو بلایا، (ابورجاء نے ان کا نام لیا تھا، مگر عوف بھول گئے اور حضرت علی کو بلایا فرمایا کہ دونوں جاؤ اور پانی تلاش کرو، یہ دونوں چلے، تو ایک عورت ملی، جو پانی کے دو تھیلے یا دو مشکیزے اونٹ پر دونوں طرف لٹکائے اور خود درمیان میں بیٹھی (ہوئی چلی جارہی تھی) ان دونوں نے اس سے پوچھا کہ پانی کہاں ہے، اس نے کہا، کہ کل اسی وقت میں پانی پر تھی اور ہمارے مرد ساتھ نہیں ہیں ان دونوں نے اس سے کہا کہ (اچھا تو) اب چل، وہ بولی کہاں تک؟ انہوں نے کہا رسول خدا ﷺ کے پاس، اس نے کہا، وہی شخص جسے صابی کہا جاتا ہے؟ انہوں نے کہا، ہاں! وہی ہیں جن کو تم ایسا سمجھتی ہو، تو چلو، لہٰذا وہ دونوں اسے رسول خدا ﷺ کے پاس لائے اور آپ سے ساری کیفیت بیان کی عمران کہتے ہیں، پھر لوگوں نے اسے اس کے اونٹ سے اتارا اور نبی کریم ﷺ نے ایک ظرف منگایا، اور دونوں تھیلوں یا مشکیزوں کے منہ اس میں کھول دیئے[1] اور بعد اس کے ان کے بڑے منہ کو بند کر دیا، اور ان کے نیچے کی چھوٹے منہ کو کھول دیا، لوگوں میں آواز دے دی گئی کہ (چلو) پانی پلاؤ اور خود بھی پیو، پس جس نے چاہا پلایا اور جس نے چاہا خود پیا آخیر میں یہ ہوا، کہ جس شخص کو غسل کی ضرورت ہوگئی تھی، اس کو ظرف پانی کا دیا گیا، آپ نے فرمایا جا اور اس کو اپنے اوپر ڈال لے، وہ عورت کھڑی ہوئی دیکھ رہی تھی کہ اس کے پانی کے ساتھ کیا کیا جارہا ہے اللہ کی قسم! (جب پانی لینا) اس کے تھیلے سے موقوف کیا گیا، تو یہ حال تھا کہ ہمارے خیال میں وہ اب اس وقت سے بھی زیادہ بھرا ہوا تھا۔ جب آپ نے اس سے پانی لینا شروع کیا تھا، پھر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کچھ اس کیلئے جمع کر دو، لوگوں نے اس کیلئے کھجور آٹا اور ستو جمع کر دیا، جو ایک اچھی مقدار میں جمع ہو گیا اور اس کو ایک کپڑے میں باندھ کر اس عورت کو اس کے اونٹ پر سوار کر کے کپڑا اس کے سامنے رکھ دیا پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ تم جانتی ہو کہ ہم نے تمہارے پانی میں سے کچھ بھی کم نہیں کیا، ولیکن اللہ ہی نے ہمیں پلایا، اب عورت اپنے گھر والوں کے پاس آئی، چونکہ اس کو

[1] طبرانی و بیہقی میں ہے بھی یہ ہے کہ اس پانی میں حضور نے کلی کی اور پھر مشکیزوں میں بھروادیا۔ "مؤلف"

واپس ہونے میں تاخیر ہوگئی تھی تو انہوں نے کہا کہ اے فلانہ! تجھے کس نے روک لیا؟ اس نے کہا کہ ایک تعجب (کی بات) نے، مجھے دو آدمی ملے اور وہ مجھے اس شخص کے پاس لے گئے جسے بے دین کہا جاتا ہے، اس نے ایسا ایسا کام کیا، قسم اللہ کی یقیناً وہ شخص اس کے اور اس کے درمیان میں سب سے بڑھ کر جادوگر ہے (اور اس نے اپنی دونوں انگلیوں یعنی انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کیا پھر ان کو آسمان کی طرف اٹھایا، مراد اس کی آسمان وزمین تھی)، یا وہ سچ مچ خدا کا رسول ہے اس کے بعد مسلمان اس کے آس پاس کے مشرکوں پر غارت ڈالتے تھے اور ان مکانات کو جن میں وہ تھی نہ چھوتے تھے، چنانچہ اس نے ایک دن اپنی قوم سے کہا کہ میں سمجھتی ہوں کہ بیشک یہ لوگ عمداً تمہیں چھوڑ دیتے ہیں تو اب بھی تمہیں اسلام میں کچھ پس وپیش ہے، انہوں نے اس کی بات مان لی، اور اسلام میں داخل ہوگئے (ابوعبداللہ (بخاری) کہتے ہیں کہ صبأ (کے معنی ہیں) ایک دین سے دوسرے دین کی طرف چلا گیا، اور ابوالعالیہ نے کا کہ صابئین اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے جو زبور پڑھتا ہے (اور) اصب (کے معنی) میں مائل ہوں گا۔

تشریح: محقق عینیؒ نے لکھا:۔ امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ تیمم کا حکم وضو جیسا ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض و نوافل ادا کئے جاسکتے ہیں، اسی طرح ایک تیمم سے بھی وہ درست ہوں گے، اور یہی مذہب ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی ہے اسی کے قائل ابراہیم، عطاء، ابن المسیب، زہری، لیث، حسن بن حیی داؤد بن علی تھے، اور یہی حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے الگ تیمم کی ضرورت ہے، اور اسی کے قائل امام مالک، امام احمد واسحق وغیرہ ہیں، امام بخاری نے اپنی تائید کیلئے حسن بصری کا قول[1] پیش کیا کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو، امام بخاری نے یہ قول تعلیقاً پیش کیا ہے جس کو محدث ابن ابی شیبہ نے موصولاً روایت کیا ہے کہ بجز حدث کے تیمم کو کوئی چیز نہیں توڑتی، اسی بات کو ابراہیم وعطا سے بھی نقل کیا ہے۔ محدث عبدالرزاق نے ان الفاظ سے موصول کیا ہے کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک حدث نہ ہو، محدث ابومنصور نے اس کو اس طرح موصول کیا کہ تیمم بمنزلۂ وضوء کے ہے کہ وضو کرنے کے بعد تم باوضو ہی رہو گے جب تک حدث لاحق نہ ہوگا۔ محدث ابن حزم نے بحوالہ مصنف حماد بن سلمہ حسن سے یہ الفاظ نقل کئے کہ وضو کی طرح سب نمازیں ایک تیمم سے پڑھی جائیں گی جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو (عمدہ ص ۱۷۷/۲) اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں دوسرے تینوں ائمہ مجتہدین کے خلاف امام بخاری نے صرف حنفیہ کی موافقت کی ہے۔

دوسری بات امام بخاریؒ نے یہ بیان کی کہ تیمم کرنے والا امام، باوضو مقتدیوں کو نماز پڑھا سکتا ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا کیا ہے، اس تعلیق کو بھی محدث ابن ابی شیبہ وبیہقی نے بہ اسنادِ صحیح موصول کیا ہے۔

اس کی مناسبت ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ جب تیمم ہر لحاظ سے وضو جیسا ہی ہے تو متیمم ومتوضی دونوں کی امامت یکساں ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، ابوثور واسحق متفق ہیں، البتہ حنفیہ میں سے امام محمد اس کو جائز[2] نہیں کہتے، حسن بن حیی بھی ان

---

[1] امام بخاریؒ نے گذشتہ باب میں "وقال النضر" قال عمارا صعید الطیب وضوء المسلم یکفیہ من الماء" سے بھی اسی اصول کی طرف اشارہ کیا تھا، مطبوعہ بخاری میں یہ خط کشیدہ عبارت بجائے حوض کے نسخۂ حاشیہ میں چھپی ہے۔ عمدۃ القاری ص ۱۷۵/۲ میں یہ پوری عبارت موجود ہے فتح الباری ص ۳۰۴/۱ میں لفظ الصعید الطیب حذف ہوگیا ہے۔

محقق عینیؒ نے اس موقع پر یہ بات بھی کرمانی کے حوالہ سے صاف کردی ہے کہ امام بخاری کا قال النضر کہنا صرف تعلیقاً ہی درست ہوسکتا ہے بلا واسطہ موصولاً صحیح نہیں ہوسکتا کیونکہ نضر بن شمیل کی وفات عراق ۲۰۳ھ میں ہوئی ہے، جبکہ امام بخاری اس وقت سات سال کے اور بخارا ہی میں مقیم تھے (عمدہ) بظاہر یہاں تسع کی جگہ سبع ہوگیا ہے، کیونکہ امام بخاری کی پیدائش ۱۹۴ھ کی ہے جس سے نو سال بنتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

[2] امام محمدؒ نے کتاب الحجہ ص ۵۲/۱ (باب التیمم) میں امام ابوحنیفہؒ کا قول لا اریٰ بہ بأسا اور امام مالک سے لم یر بہ بأسا نقل کیا ہے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ ہیں اور امام مالک و عبداللہ بن حسن نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے یعنی ایسا کیا جائے تو کراہت کے ساتھ نماز ہو جائے گی، امام محمد کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر موقوف سے ہے (جیسا کہ کتاب الحجہ ص ۱/۵۲ میں ہے) اور حضرت جابر سے مرفوعاً بھی ایک روایت نقل کی جاتی ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کی تضعیف دار قطنی وابن حزم وغیرہ نے کی ہے الخ (عمدہ ص ۲/۱۸۷)

تیسری بات امام بخاریؒ نے یہ پیش کی کہ کھاری اور نمک والی مٹی سے بھی جو قابلِ کاشت نہ ہو تیمم درست ہے اور ایسی زمین پر نماز بھی پڑھ سکتے ہیں جیسا کہ یحیٰ بن سعید انصاری نے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ کا خلاف صرف اسحٰق بن راہویہ نے کیا ہے، وہ اس سے تیمم کو جائز نہیں کہتے (عمدہ ص ۲/۱۷۸) اس کی مناسبت بھی ترجمۃ الباب سے ظاہر ہے کہ نمکین کھاری مٹی بھی صعید طیب (پاک مٹی) ہی ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک: ہدایہ میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ نقل ہوا کہ صحتِ تیمم کیلئے ان کے نزدیک ترابِ مناسبت ضروری ہے، یعنی قابلِ زراعت و کاشت مٹی، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے، چنانچہ محقق عینی نے لکھا کہ امام شافعیؒ اس شرط کے قائل نہیں ہیں، علامہ نووی شافعی نے بھی تصریح کی کہ اصح قول میں انبات شرط نہیں ہے (عمدہ ص ۲/۱۷۵)

چونکہ یہ بات غالباً ہدایہ ہی کی وجہ سے ہمارے حلقۂ درس میں بھی مشہور چلی آتی ہے، اس لئے یہاں اس کی تصحیح ضروری سمجھی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصۂ حدیث الباب پر نظر

جس واقعہ کا ذکر یہاں ہوا ہے، وہ کس سفر میں پیش آیا، اور حضور علیہ السلام کے اس طرح نماز کے وقت سو جانے اور نماز قضا ہونے کی صورت ایک دفعہ ہوئی یا متعدد بار تحقیق طلب ہے، بخاری کی اس حدیث عمران میں اور بخاری و مسلم کی حدیث ابی قتادہ میں کوئی تعیین سفر نہیں ہے، لیکن مسلم کی حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ یہ بات خیبر سے لوٹنے کے وقت پیش آئی تھی، اور ابوداؤد کی حدیثِ ابن مسعود سے حدیبیہ سے واپسی کا واقعہ معلوم ہوتا ہے موطا کی مرسل حدیثِ زید بن اسلم سے طریق مکہ معظمہ کی ایک رات کا قصہ ثابت ہوتا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر نے ایک ہی واقعہ قرار دے کر یہ تطبیق دی کہ قصہ تو واپسی خیبر ہی کا ہے جس کا زمانہ حدیبیہ سے واپسی سے متصل ہی تھا، اور طریق مکہ کا اطلاق ان دونوں پر ہو سکتا ہے (فتح الباری ص ۱/۳۰۵) حافظ نے ابن عبدالبر کی اس تطبیق کو تکلف قرار دیا اور اس کو روایتِ عبدالرزاق کے بھی خلاف بتلایا جس میں غزوہ تبوک کی تعیین ہے الخ

محدث اصیلی کی تحقیق ہے کہ حضور علیہ السلام کیلئے ایسی نوبت صرف ایک ہی بار آئی ہے لیکن قاضی عیاض کی رائے ہے کہ نوعیتِ واقعات اور جگہوں کے اختلاف سے کئی بار کا ثبوت ملتا ہے، حافظ نے لکھا کہ باوجود اس کے بھی جمع کی صورت ممکن ہے الخ

محقق عینی نے بھی تقریباً ان ہی خیالات کا اظہار کیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ علامہ ابن عبدالبر نے حضور علیہ السلام سے ایسی نیند کا واقعہ صرف ایک بار مانا ہے لیکن قاضی ابوبکر بن عربی نے تین بار بتلایا ہے الخ (عمدہ ص ۲/۱۸۰ و بعدہٗ)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک ایسا واقعہ صرف ایک بار اور وہ غزوۂ خیبر سے واپسی پر لیلۃ التعریس میں پیش آیا ہے، اور اگر کوئی کہے کہ ہم سے تو اس طرح کبھی بھی نماز قضا نہیں ہوتی، نبی اکرم ﷺ سے کیسے ہو گئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خداوند عز مجدہ کو تشریع احکام کرانی تھی، اور اس کی تکمیل کیلئے ہر صورت امت کے سامنے پیش کرانی تھی، اس لئے ایسا کیا گیا، ورنہ تشریع کامل ہو ہی نہ سکتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) جس سے خلاف اولیٰ واستحباب کی صورت نکلتی ہے، خود اپنا مسلک انہوں نے لاینبغی سے ظاہر کیا، جس سے کراہت ثابت ہوتی ہے اور وہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، اس لئے امام محمدؒ کی طرف قول عدم جواز کی نسبت سمجھ میں نہیں آئی کتاب الحجہ میں امام محمد نے امام مالک و اہل مدینہ کے مسلک کی تردید کی ہے ممکن ہے اسی لحاظ سے لاینبغی کو لا یجوز کے معنی میں سمجھ لیا گیا ہو، حالانکہ کراہت تنزیہی اور کراہت تحریمی کا اختلاف بھی ردّ کی کافی وجہ بن سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تھی، حضرتؒ کے اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایسا واقعہ ضرورتِ مذکورہ کے تحت صرف ایک بار ہی پیش آنا بھی چاہئے تھا جس کو تعبیر رواۃ کے اختلاف نے تنوع وتعدد کا رنگ دے دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث ونظر: امام بخاری نے اس باب میں جن اہم اختلافی مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب ان پر بحث کی جاتی ہے۔

ائمۂ حنفیہ وامام بخاری کا مسلک

تیمّم کی صحیح شرعی حیثیت جو حنفیہ نے سمجھی ہے وہی امام بخاریؒ نے بھی تسلیم کی ہے، باقی تینوں ائمۂ مجتہدین کی رائے ان سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، امام بخاریؒ نے سابق باب میں اور اس باب میں بھی ثابت کیا کہ تیمّم پوری طرح وضو کے قائم مقام ہے، اور جب تک حدیث لاحق نہ ہو، تیمّم والا وضو وغسل والے کی طرح ساری عبادات ادا کرسکتا ہے لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمّم طہارتِ مطلقہ (کاملہ) نہیں ہے بلکہ بطور طہارت ضروریہ ہے کہ وقتی ضرورت پوری کرنے کیلئے اس کو طہارت مان لیا گیا ہے، حقیقۃً وہ رافعِ حدث نہیں ہے، اسی طرح امام مالکؒ وامام محمد بھی تیمّم کو رافعِ حدث تسلیم نہیں کرتے۔ ملاحظہ کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ۔ اسی نظریہ کے تحت ان میں سے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر فرض نماز کیلئے ایک تیمّم ضروری ہے اور تبعاً اس فرض سے قبل وبعد نوافل کی اجازت ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ ایک تیمّم سے ایک فرض پڑھ سکتا ہے اور صرف اس کے بعد نوافل پڑھ سکتا ہے، اگر پہلے نوفل پڑھ لئے تو فرض کیلئے دوسرا تیمّم کرنا ہوگا، امام احمد و اسحاق وغیرہ ہر نماز کیلئے مستقل تیمّم ضروری بتلاتے ہیں، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری وداؤد کا مذہب یہ ہے کہ ایک تیمّم سے جتنی چاہے فرض ونفل پڑھ سکتا ہے اور جب تک حدث نہ ہو یا پانی نہ ملے، پڑھتا رہے گا (محلی ابن حزم ص ۲/۱۲۸)

یہی مذہب امام بخاری وابن حزم کا بھی ہے، ابن حزم نے امام احمد وشافعی و مالکؒ کے مذہب کی نہایت پرزور تردید کی ہے، اور بروئے عقل ونقل وجوہِ متعددہ سے اس کو غلط ثابت کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے ابوثور کے اس مسلک کو بھی غلط ثابت کیا ہے کہ ایک تیمّم ایک وقت نماز کیلئے کافی ہے، اور وقت نکل جانے سے ٹوٹ جاتا ہے آپ نے لکھا کہ خروجِ وقت کو ناقض اور حدث کی طرح ماننا قرآن وسنت وغیرہ کسی سے بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا یہ بات بھی بے دلیل ہے لیکن حافظ ابن حزم نے کسی وجہ سے یہاں اس امر کو نظر انداز کردیا کہ خروجِ وقت سے نقض تیمّم کے قائل امام احمد بھی ہیں ملاحظہ ہو کتاب الفقہ ص ۱/۱۱۶ (زیر عنوان مبطلات التیمم، چونکہ امام احمدؒ سے حافظ ابن حزم لچتے ہیں، اس لئے اول تو ان کے اختلاف ہی کا ذکر کم کرتے ہیں اور کہیں کرتے ہیں تو اکثر دوسروں کے ذیل میں، اور کھل کر تردید کرنا بھی پسند نہیں کرتے ہیں، برخلاف اس کے امام مالک و شافعی کی کھل کر تردید کرتے ہیں اور ائمۂ حنفیہ خصوصاً امام اعظم کی تردید اور وہ بھی اکثر نازیبا اور شدید لہجہ میں، یہ تو ان کا خاص مشن ہے حتی کہ اتفاقِ مسلک کی صورت میں بھی کوئی ادنی اختلاف کی شق نکال کر تردید کا پہلو نکال لیتے ہیں، تجاوز اللہ عنا وعنہم

چونکہ ائمہ ثلاثہ مذکورین کے نزدیک تیمّم صرف طہارت ضروریہ اور نماز کو مباح ودرست گرداننے کے واسطے ہے اس لئے اِن حضرات کے نزدیک نماز کے وقت سے پہلے بھی تیمّم صحیح نہیں ہے، (کتاب الفقہ ص ۱/۱۰۱ حنفیہ وامام بخاری وغیرہ کے نزدیک وضو وغسل کی طرح وہ وقت سے قبل بھی درست ہے۔

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا کہ پاک مٹی، مسلمان کا وضو ہے، جو پانی نہ ملنے کی صورت میں اس کی جگہ کافی ہے اس سے اشارہ کیا کہ پانی مل جانے پر تیمّم کا بدل وضو ہونے کا حکم ختم ہوجائے گا یہ حکم مطلق ہے، جس میں کوئی قید نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح وضو وغسل کے نواقض سے تیمّم ختم ہوجائے گا' پانی حاصل ہوجانے سے بھی ختم ہوجائے، خواہ وہ نماز کی حالت ہی میں مل جائے، یعنی ناز میں پانی دیکھ لینے سے وہ باطل ہوجائے گی، نماز توڑ کر وضو یا غسل کرے گا اور پھر سے نماز پڑھے گا۔ یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب، سفیان

ثوری اور اوزاعی کا ہے اسی کو ابن حزم نے اختیار کیا، اور امام بخاری بھی اسی کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اس کے برخلاف امام مالک، امام شافعی، امام احمد[1] ابوثور اور داؤد (ظاہری) کہتے ہیں کہ نماز کی حالت میں اگر پانی دیکھ لے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اعادہ بھی ضروری نہ ہوگا نہ اس سے طہارت ختم ہوگی، البتہ نماز کے بعد دیکھے گا تو وضو وغسل کرنا ضروری ہوگا۔ (بدایۃ المجتہد ص ۶۲/ اوبجلی ص ۱۲۲/۲ وص ۱۲۶)

حافظ ابن حزم نے اس سب حضرات کے مذہب کو غلط ثابت کیا، اور بے دلیل بتلایا الخ (تنبیہ) حنفیہ کے نزدیک صحت صلوٰۃ کیلئے جو تیمم کیا جائے اس میں طہارت من الحدث کی یا استباحت صلوٰۃ کی، یا عبادت مقصودہ کی نیت کرنا ضروری ہے، جو بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی مثلاً اگر مس مصحف کیلئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز درست نہ ہوگی کیونکہ مسِ مصحف فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ تلاوت عبادت ہے، یا اگر اذان واقامت کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی کہ ان دونوں کیلئے شہادت شرط نہیں ہے یا اگر حدثِ اصغر کی حالت میں قراءتِ قرآن مجید کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ اس حالت میں قراءت بغیر وضو بھی درست ہے، اسی طرح اگر جوابِ سلام کیلئے (یا خواب کیلئے وغیرہ کہ ان کیلئے جوازِ تیمم کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں) تیمم کیا تو اس سے بھی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ (کتاب الفقہ ص ۱/۱۰۹)

قولہ علی السبخۃ (شور زمین): حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے امام بخاریؒ نے جنسِ ارض کی طرف اشارہ کیا اور تفصیل شافعیہ کو نظر انداز کر کے اپنا مسلک موافقِ حنفیہ ظاہر کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صعید کی سب اقسام سے تیمم درست ہے، یہی قول سفیان ثوری کا ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ (محلی ص ۲/۱۶۱)

مسئلہ امامت میں موافقت بخاری

تیمم والا وضو والوں کی امامت کر سکتا ہے، اس میں بھی بخاریؒ نے حنفیہ وجمہور کی موافقت کی ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ جواز بلا کراہت ہی قول امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، زفر، سفیان شافعی، داؤد، احمد اسحق وابوثور کا ہے، اور یہ حضرت ابن عباس، عمار بن یاسر، اور جماعتِ صحابہؓ سے بھی نقل ہوا ہے، سعید بن المسیب حسن عطا، زہری وحماد بن ابی سلیمان کا بھی یہی قول ہے۔

امام محمد بن الحسن اور حسن بن حیی نے اس کو منع کیا اور امام مالک وعبیداللہ بن الحسن نے اس کو مکروہ کہا، اوزاعی نے بھی منع کیا مگر امیر وامام وقت کیلئے اجازت دی، پھر ابن حزم نے لکھا کہ ممانعت یا کراہت پر کوئی دلیل قرآن وسنت اجماع یا قیاس سے نہیں ہے۔ (محلی ص ۲/۱۴۳)

قولہ لاضیر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امورِ دینیہ میں نقصان دو وجہ سے ہوتا ہے کبھی تو نیت کی جہت سے اور کبھی عمل میں کوتاہی سے، تو یہاں پہلی قسم کے نقصان کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نیس سب کی درست اور خیر تھی، البتہ عمل میں کوتاہی ونقصان آیا کہ وقتِ اداء فوت ہو گیا۔ اس کی حضور علیہ السلام نے نفی بھی نہیں فرمائی، پھر چوں کہ عمداً یہ کوتاہی نہیں ہوئی اس لئے گناہ نہیں ہوا۔

قولہ ارتحلوا: حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس جگہ سے کوچ کرو، حنفیہ کہتے ہیں کہ وقتِ مکروہ سے نکلنے کیلئے کوچ کا حکم دیا اور آگے جا کر جب سورج کی سفیدی خوب کھل گئی تو ٹھہر کر نماز پڑھائی، کیونکہ مسلم کی حدیث میں حتی ابیضت الشمس مروی ہے (فتح الملہم ص ۲/۲۴۴) بخاری ص ۵۰۴ باب علامات النبوۃ فی الاسلام میں حتی ارتفعت الشمس ہے یعنی ارتفاع اور ابیضاض شمس کا انتظار فرمایا پھر اتر کر نماز پڑھی۔

شافعیہ کے نزدیک چونکہ طلوع شمس وغیرہ مکروہ اوقات میں بھی نماز پڑھ سکتے ہیں اس لئے انہوں نے کہا کہ اس مقام میں شیطانی اثر تھا کہ نماز قضا کرادی۔ اس لئے اس جگہ سے حضور علیہ السلام نے کوچ کا حکم دیا ہے، میں نے کہا کہ جس طرح مکان میں شیطان کا اثر مانا اور اس سے

---

[1] معلوم ہوا امام احمد کے بارے میں جو یہ مشہور ہے کہ وہ وجدان ماء کو ناقض تیمم نہیں کہتے، صحیح نہیں (فیض الباری ص ۱/۴۰۹ میں بھی ضبط یا کتابت کی غلطی سے یہ چیز درج ہوگئی ہے یا داخل صلوٰۃ کی قید رہ گئی ہے) البتہ بدایۃ المجتہد میں اس کو بعض کا مذہب بتلایا ہے، مگر نام سے تعیین وتوضیح نہیں کی۔

بچے، زمان میں بھی تو شیطان کا اثر ہوتا ہے جو حدیث سے بھی ثابت ہے کہ طلوعِ شمس قرنی الشیطان کے درمیان ہوتا ہے، تو اس سے بھی بچنا چاہئے۔
فرمایا:۔ یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ شافعیہ کے یہاں یہ بات بطور مسئلہ بھی ہے یا نہیں کہ مکانِ شیطان میں نماز نہ پڑھے البتہ ابن حجر مکی شافعیؒ نے زواجر میں اتنی بات لکھی ہے کہ مکملاتِ توبہ میں سے ترکِ مکانِ معصیت بھی ہے۔

قولہ فصلی بالناس: فرمایا:۔ اس واقعہ کی روایات میں تصریح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرض سے قبل سنن فجر کی بھی قضا کی، اور کتاب الآثار امام محمدؒ میں یہ بھی ہے کہ آپ نے جہر کے ساتھ نماز پڑھائی، یہ تصریح اور کسی کتابِ حدیث میں نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ دونوں قول لکھتے ہیں کہ جہر کرے یا نہ کرے۔ کسی کو ترجیح نہیں دیتے میں جہر کو دلیل مذکور کی وجہ سے راجح قرار دیتا ہوں۔

مسئلہ: فرمایا اگر اپنی مسجد میں جماعت فوت ہوجائے تو دوسری مسجد میں جا کر جماعت سے پڑھنا مؤکد نہیں رہتا) البتہ مستحب ہے کیونکہ فوت کے بعد جماعت کا تأکد ختم ہوجاتا ہے۔

قولہ قال الوالعالیۃ الخ صابئین کی تحقیق: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ بیضاوی نے کہا کہ صابئین ستاروں کو پوجتے تھے، اور یہ بھی کہا گیا کہ وہ نبوت کے منکر تھے، اور حنیفیت کی ضد پر تھے۔ مجھے تاریخ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عرب اپنے آپ کو حنیفیت سے ملقب کرتے تھے اور نبی اسرائیل کو صابیت سے، اور بنی اسرائیل اس کا عکس کرتے تھے۔ شہرستانی نے ان کا مناظرہ بھی پچاس ورق میں نقل کیا ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صابئین منکرین نبوت تھے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر

اس پر حافظ ابن تیمیہ گذرے تو ان کو فلاسفہ میں سے بتلایا، اور اس آیت کی وجہ سے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ تھا۔
ان الذین آمنو والذین ھادوا والنصاری و الصابئین من آمن باللہ و الیوم الآخر وعمل صالحا فلھم اجرھم عندربھم ولاخوف علیھم ولا ھم یحزنون" (بقرہ آیت ص۶۲) کیونکہ ان کو اور اہل کتاب کو برابر رکھا ہے اور ایمان لانے پر ان کیلئے بھی یہود و نصاریٰ کی طرح اجر کا وعدہ کیا ہے۔ دوسرے مفسرین کے نزدیک **من آمن** سے مراد مستقبل میں ایمان لانا ہے نہ ماضی میں جو ابن تیمیہ سمجھے ہیں، لہٰذا اس آیت سے صابئین کے اہل کتاب ہونے پر استدلال درست نہیں، حافظ ابن تیمیہ نے تکرار سے بچنے کیلئے اول جملہ کو مستقبل بنایا، اور دوسرے کو ماضی یعنی جو لوگ اس رسول پر ایمان لائیں گے او یہود و نصاریٰ و صابیئن بھی جو لوگ یہود میں سے ایمان لا چکے، اور نصاریٰ میں سے جو ایمان لا چکے اور صابیئن میں سے جو ایمان لا چکے تو ان سب کو اجر ملے گا اس تفسیر میں حافظ ابن تیمیہ سے غلطی ہوئی ہے، کیونکہ صابئین کسی دین سماوی پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔

میرے نزدیک دونوں جگہ مستقبل ہے، یعنی جو لوگ ایمان لائیں گے، کسی مذہب والے بھی ہوں ان کو اجر ملے گا یہ اجمال ہوا، پھر اس کے بعض جزئیات بتلا کر وضاحت و تفصیل کردی گئی کہ یہود، نصاریٰ اور صابئین میں جو بھی خدا اور یوم آخرت پر ایمان لائے گا، اور اعمالِ صالحہ (مطابق شریعت نبویہ) بجالائے گا، اس کو اجر ملے گا الخ

صابی منکر نبوت وکواکب پرست تھے

علامہ جصاص نے احکام القرآن میں لکھا کہ صابی نبوت کے منکر تھے، وہ کواکب پرست تھے، عقول کو خدا سے کچھ تنزلات مان کر تسلیم کیا تھا، پھر بت پرست بن گئے تھے سارے یونانی صابی تھے، اسی طرح بت پرست بھی سب صابی ہیں، ان کا اعتقاد ہے کہ ریاضات کے ذریعہ عالم امر اور عالمِ علوی مسخر ہوتا ہے، جس طرح بہت سے لوگ اعمال کے ذریعہ جنوں کو مسخر کرتے ہیں، بخلاف حنیفیت کے کہ اس

میں سب کچھ تخشع، تذلل تضرع اور اظہار مسکنت و عاجزی ہے اور محض اداءِ وظیفہ عبدیت ہے بدوں نیت تسخیر وغیرہ، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ حنیف دراصل حضرت ابراہیم السلام کا لقب تھا کیونکہ وہ کفار کی طرف مبعوث ہوئے تھے، بخلاف حضرت موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے وہ بنی اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے تھے جو نسبتاً مسلمان تھے، اسی لئے ان کا لقب حنیف نہ ہوا اگر چہ وہ بھی حقیقتاً و قطعاً حنیف ہی تھے۔

حنیف صابی میں فرق

حنیف کے معنی سب اطراف و جوانب سے صرف نظر کر کے صرف دینِ حق کی طرف چلنے والا، اسی لئے حق تعالےٰ نے تمام لوگوں کو حنیفیت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے:۔"وما امروا الا لیعبدوا اللّٰہ مخلصین له الدین حنفاء" پھر الملل والنحل میں دیکھا کہ حنیف صابی کا مقابل ہے، اور یہ بھی حقیقت ہے کہ حنیف مقر نبوت اور صابی منکر نبوت ہوتا ہے، حافظ ابن تیمیہ نے کئی جگہ صابئین کا ذکر کیا ہے مگر کوئی شافی بحث نہ کر سکے، اور چونکہ وہ ان کی حقیقت نہ سمجھ سکے، اس لئے ان کے بارے میں تفسیر آیتِ مذکورہ میں بھی غلطی کر گئے ہیں، اوہ وہ سمجھے کہ یہود و نصاریٰ کی طرح صابئین بھی صابئیت پر رہتے ہوئے ایمان سے متصف ہوئے تھے، حالانکہ ان میں کا کوئی فرقہ بھی ایمان کی دوست سے بہرہ یاب نہیں ہوا۔ ایک فرقہ تو طریق فلاسفہ پر اول السبادی پر ایمان رکھتا تھا، دوسرا نجوم کی پرستش ہیاکل میں کرتا تھا، تیسرا بت تراش کران کی پرستش کرتا تھا جیسا کہ روح المعانی اور احکام القرآن میں تصریح ہے، اور ابن الندیم کی الفہرست میں بھی اچھی تحقیق ہے، فیض الباری ص ۱۲۸/۱ میں ان حوالوں کی تخریج کر دی گئی ہے وہ دیکھی جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن ص ۱۶ میں بھی آیت مذکورہ بالا کے تحت بہتر تحقیق جمع فرما دی ہے اور وہاں بھی حافظ ابن تیمیہؒ کی تفسیری غلطی واضح کی ہے، اور ثابت کیا کہ صابئین کیلئے بغیر ایمان بدین الاسلام نجات محقق نہیں ہے اور زمانہ سابق میں ان کا ایمان قابل تسلیم نہیں ہے، حضرت علامہ عثمانیؒ کے فوائد ص ۱۳ و ص ۱۵۴ بھی ملاحظہ کئے جائیں۔

ترجمان القرآن کا ذکر

خیال ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم کو مولانا آزاد کو حافظ ابن تیمیہؒ کی اس تفسیر سے بھی مغالطہ ہوا ہے جو انہوں نے بڑے شد و مد سے سب مذاہب عالم کو حق پر قرار دیکر لکھا کہ اسلام کسی مذہب کو نہیں جھٹلاتا وہ سب کیلئے یکساں تصدیق کرتا ہے اور سب کی مشترک و متفقہ تعلیم کو اپنا دستور العمل بناتا ہے، اس نے کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا دین قبول کرے، بلکہ ہر گروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم پر سچائی کے ساتھ کار بند دین قبول ہو جائے۔ اس کے بعد یہی آیت مندرجہ بالا اپنے استدلال میں پیش کی ہے، دیکھو ترجمان القرآن ص ۲۳۵،

ایسی عبارتیں کئی جگہ ہیں، اور ان کو پڑھکر گاندھی جی نے بڑی مسرت کا اظہار کیا تھا تا کہ میں بھی یہی سمجھتا تھا کہ سچائی و حقانیت سارے مذاہب عالم میں مشترک ہے، جو بات مولانا صاحب نے اپنی تفسیر میں لکھی ہے۔

محقق عینی نے بھی عمدہ ص ۱۸۸/۲ میں صابئین کے بارے چند آثار و اقوال نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان بارے میں مختلف نظریات رہے، ہیں جس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے دین کو پوری طرح لوگوں پر ظاہر نہیں ہونے دیتے تھے، اور منافقانہ رویہ اپناتے تھے، اسی لئے امام صاحب کو معلوم ہوا ہوگا کہ وہ لوگ کسی نبی و کتاب کو مانتے تھے تو آپ نے ان کے نکاح ذبیحہ کو حلال بتلایا، اور امام ابو یوسف و امام محمدؒ کو ان کے اعتقاد کا کب کا علم ہوا تو نکاح و ذبیحہ کو حرام و ممنوع قرار دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم حافظؒ نے لکھا کہ حضرت ابن عباسؓ سے باسنادِ حسن مروی ہے کہ صابئین اہل کتاب نہیں تھے (فتح ص ۳۱۰/۱)

قوله اصبُ اَمِل: فرمایا:۔امام بخاری کو چونکہ لغت سے بھی بڑا شغف ہے اس لئے یہاں مہموز وناقص کے معنوی وفرق کو بتلا گئے ہیں، یعنی یہاں تو مہموز ہے، اور سورۂ یوسف میں ناقص سے ہے۔

بَابٌ اِذَا خَافَ الْجُنُبُ عَلٰی نَفسِهِ الْمَرَضَ اَوِ الْمَوْتَ اَوْخَافَ الْعَطَشَ تَيَمَّمَ وَيُذْ كَرُاَنَّ عَمْرَ وبْنَ الْعَاصِ اَلجنبَ فِیْ لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فَتَيَمَّمَ وَتَلاَ وَلاَ تَقْتُلُوْ آ اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا فَذُكِرَ ذٰلِکَ لِلنَّبِیِّ ﷺ فَلَمْ يُعَنِّفْ.

(جس شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اگر اسے مریض ہو جانے یا مرجانے کا خوف ہو تو تیمّم کرلے، بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن عاصؓ ایک سردی کی رات میں جنب ہو گئے تو انہوں نے تیمّم کرلیا اور یہ آیت تلاوت کی۔ تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بے شک اللہ تم پر مہربان ہے" پھر (یہ واقعہ) نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا گیا، تو آپ نے ملامت نہیں کی)

(۳۳۵) حَدَّثَنَا بِشْرُبْنُ خَالِدٍ قَالَ اَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ غُنْدُرٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ اَبِیْ وَآئِلٍ قَالَ اَبُوْمُوْسٰی لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ اِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَآءَ لاَ يُصَلِّیْ قَالَ عَبْدُاللّٰهِ نَعَمِ اِنْ لَّمْ اَجِدِ الْمَآءَ شَهْرًا لَّمْ اُصَلِّ لَوْرَخَّصْتُ لَهُمْ فِیْ هٰذَا كَانَ اِذَا وَجَدَ اَحَدُهُمُ الْبُرْدَ قَالَ هٰكَذَا يَعْنِی تَيَمَّمَ وَ صَلّٰی قَالَ قُلْتُ فَاَيْنَ قَوْلُ عَمَّارٍ لِعُمَرَ قَالَ اِنِّیْ لَمْ اَرَ عُمَرَ قَنِعَ بِقَوْلِ عَمَّارٍ.

(۳۳۶) حَدَّثَنَا عُمَرُبْنُ حَفْصٍ قَالَ ثَنَا اَبِیْ قَالَ ثَنَا الْاَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيْقَ بْنَ سَلَمَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللّٰهِ وَاَبِیْ مُوْسٰی اَرَاَيْتَ يَا اَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اِذَا اَجْنَبَ فَلَمْ يَجِدْ مَاءً كَيْفَ يَصْنَعُ فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ لاَ يُصَلِّیْ حَتّٰی يَجِدَ الْمَآءَ فَقَالَ اَبُوْ مُوْسٰی فَكَيْفَ تَصْنَعُ بِقَوْلِ عَمَّارٍ حَيْنَ قَالَ لَهُ النَّبِیُّ ﷺ كَانَ يَكْفِيکَ قَالَ اَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَقْنَعْ بِذٰلِکَ مِنْهُ فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰی فَدَعْنَا مِنْ قَوْلِ عَمَّارٍ كَيْفَ تَصْنَعُ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ فَمَادَرٰی عَبْدُاللّٰهِ مَايَقُوْلُ فَقَالَ اِنَّا لَوْ رَخَّصْنَا لَهُمْ فِیْ هٰذَا لَاَوْشَکَ اِذَا بَرَدَ عَلٰی اَحَدِهِمُ الْمَآءِ اَنْ يَّدَعَهٗ وَ تَيَمَّمَ فَقُلْتُ لِشَقِيْقٍ فَاِنَّمَا كَرِهَ عَبْدُاللّٰهِ لِهٰذَا فَقَالَ نَعَمْ.

ترجمہ(۳۳۵): حضرت ابوموسیٰ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہا اگر (غسل کی ضرورت والا) پانی نہ پائے تو نماز نہ پڑھے عبداللہ نے کہا، ہاں اگر میں ایک مہینہ تک پانی نہ پاؤں، تب بھی نماز نہ پڑھوں، میں اگر انہیں اس بارہ میں اجازت دے دوں گا تو جب ان میں سے کوئی سردی دیکھے گا، تو تیمّم کر کے نماز پڑھ لے گا، ابوموسیٰ کہتے ہیں، میں نے کہا کہ عمارؓ کا حضرت عمرؓ سے کہنا کہاں گیا؟ عبداللہ بولے کہ حضرت عمرؓ نے عمارؓ کے قول پر بھروسہ تو نہیں کیا۔

ترجمہ(۳۳۶): اعمش، شقیق بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ (بن مسعودؓ) اور ابوموسیٰؓ کے پاس تھا تو ابوموسیٰؓ نے عبداللہ سے کہا، کہ اے ابوعبدالرحمٰن! بتاؤ! جب کسی شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اور پانی نہ پائے، تو کیا کرے؟ عبداللہ نے کہا کہ نماز نہ پڑھے، جب تک پانی نہ پائے، ابوموسیٰ نے کہا کہ تم عمارؓ کے واقعہ کے متعلق کیا کہو گے، جب کہ ان سے نبی ﷺ نے فرمایا، کہ تمہیں (تیمّم کرلینا کافی تھا۔ عبداللہ بولے کہ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمرؓ نے عمارؓ کے اس قول پر بھروسہ نہیں کیا، ابوموسیٰؓ نے کہا، اچھا، عمار کے قول کو بھی رہنے دو تم آیت (تیمّم) کے متعلق کیا کہو گے؟ تو عبداللہ کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دیں، پھر انہوں نے کہا کہ ہم اگر ان لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دیں گے، تو بس جب ان میں سے کسی کو پانی سرد معلوم ہوگا اس چھوڑ دے گا اور تیمّم کرلے گا (سلیمان کہتے ہیں) میں نے شقیق سے کہا کہ معلوم ہوتا ہے حضرت عبداللہ (بن مسعودؓ) نے (تیمّم کو صرف اسی لئے ناپسند کیا، انہوں نے کہا، ہاں!)

تشریح: امام بخاریؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی نہ ملنے کی صورت میں وضو وغسل کی جگہ تیمم درست ہے اسی طرح اگر پانی صرف اتنا موجود ہو جس کی پیاس بجھانے کیلئے ضرورت ہے تو اس وقت بھی تیمّم کر سکتے ہیں، اور اگر پانی زیادہ ہے جو وضو یا غسل کیلئے کافی ہو سکتا ہے مگر وضو یا غسل کرنے سے کسی بیماری یا موت کا اندیشہ ہے، تب بھی تیمم جائز ہے۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تیمّم

حنفیہ کے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے، وہ فرماتے ہیں اگر کسی کو تجربہ کی بنا پر یا مسلم طبیب حاذق کے بتلانے پر پانی کے استعمال سے کسی مرض کے پیدا ہونے، یا زیادہ ہونے، یا دیر میں صحت یاب ہونے کا غلبہ ظن ہو تو وہ تیمّم کر سکتا ہے، حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مسلم طبیب کی عدم موجودگی میں کافر طبیب کا فیصلہ اور قرائن عادیہ وتجربہ بھی کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی حاذق طبیب کا فیصلہ کافی ہے، خواہ وہ کافر ہو بشرطیکہ تیمم کرنے والے کو اس کی سچائی پر بھروسہ ہو۔

ان کے راجح قول میں صرف تجربہ کافی نہیں ہے، البتہ اگر خود طبیب ہو تو اپنے بارے میں اس کا فیصلہ درست ہے۔ اگر خود بھی عالم طب نہ ہو اور دوسرا طبیب بھی میسر نہ ہو تو تیمم سے نماز پڑھ سکتا ہے، مگر صحت کے بعد اس نماز کا اعادہ کرنا ہوگا (کتاب الفقہ ص ۱/۱۰۴)

نہایت سرد پانی کی وجہ سے تیمّم

اگر پانی اتنا شدید سرد ہو کہ اس کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ ہو، اور اس کو گرم کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وضو یا غسل کا تیمّم کر کے نماز وغیرہ پڑھ سکتے ہیں، یہ حنابلہ ومالکیہ کا مذہب ہے، اور غالباً امام بخاری کا بھی یہی مختار ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اندیشہ ضرر کی صورت میں صرف غسل کا تیمم درست ہے اور وضو کا تیمم جب ہی جائز ہوگا کہ ضرور متحقق ویقینی ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سرد پانی سے زیادہ ٹھنڈ کا خطرہ ہو تو دونوں قسم کا تیمم جائز ہے بشرطیکہ اس پانی کو گرم کرنا یا دھوئے ہوئے اعضاء کو گرمی پہنچانا ممکن نہ ہو، مگر ان نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا۔ (ص ۱/۱۰۵)

مسئلہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ جو تیمم جنابت وغیرہ کیلئے کیا جائے گا، وہ اسی کے نواقض سے ٹوٹے گا۔ نواقضِ وضو سے ختم نہ ہوگا، مطلب یہ کہ اس کے بعد اگر نواقضِ وضو پیش آئے تو وضو کی جگہ تیمم اور کرے گا اور اگر تھوڑا پانی ملا تو وضو کرے گا۔ پھر جب غسل کے لائق ملے گا تو غسل والا تیمم بھی ختم ہو جائے گا، اس لئے غسل کرنا ضروری ہوگا۔[1]

درمختار ص ۱/۲۶۲ میں ہے کہ "جنابت کیلئے اگر تیمم کیا، پھر حدث لاحق ہوا تو وہ بے وضو ہو جائے گا، جنبی نہیں ہوگا، لہٰذا صرف وضو کرے گا" کیونکہ اس کا تیمم وضو کے حق میں ٹوٹا اور غسل کے حق میں باقی رہا، جب تک غسل کو واجب کرنے والی چیز نہ پائی جائے۔

مسئلہ: یہ بھی مسئلہ ہے کہ جس عذر کی وجہ سے تیمم کیا ہے، اس عذر کے زائل ہوتے ہی تیمم ختم ہو جاتا ہے اور دوسرے عذر کیلئے پھر سے تیمم کرنا ہوگا، مثلاً کسی نے پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا اور پھر بیمار بھی ہو گیا، تو پانی ملنے پر پہلا تیمّم ختم ہو گیا اور اب بیماری کی وجہ سے دوسرا تیمم کرنا پڑے گا۔

مسئلہ: جنبی، حائضہ، نفاس والی کا تیمّم بھی وہی ہے جو حدثِ اصغر والے بے وضو کا ہوتا ہے۔

مسئلہ: جنبی یا حائضہ ونفاس والی صرف ایک ہی تیمّم کریں گے، جو وضو وغسل دونوں کیلئے کافی ہوگا۔ ابن حزم ظاہری کے نزدیک غسل کیلئے

---

[1] علامہ شوکانی نے لکھا:۔ جنبی نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی، پھر پانی ملا تو باجماع العلماء اس پر غسل کرنا واجب ہے، صرف ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن (تابعی) سے نقل ہے کہ وہ اس کو ضروری نہیں کہتے تھے، مگر وہ قول قبل وبعد کے اجماع علماء اور احادیث صحیحہ مشہورہ کی وجہ سے کہ حضور علیہ السلام نے پانی ملنے پر غسل کا حکم فرمایا ہے، متروک ونا قابلِ عمل ہے (تحفہ ص ۱/۱۱۸)

الگ تیمم ہوگا، اور ضو کیلئے الگ، حتی کہ اگر کسی جنبی عورت کو حیض بھی آ جائے، پھر وہ جمعہ کے دن پاک ہوتو پانی نہ ملنے یا مضر ہونے کی صورت میں اس کو چار تیمم کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا دوسرا حیض کے بعد اور تیسرا وضو کا چوتھا جمعہ کا، اور اگر اس عورت نے کسی میت کو غسل بھی دیا ہوتو پانچواں اس کا بھی، کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی ان کے یہاں غسل ضروری ہے (محلی ص ۱۳۸/۲) اسی صفحہ پر حاشیہ میں اس مسئلہ کا رد بھی شیخ شمس الدین ذہبیؒ کی طرف سے چھپا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ حدیث عمار کے خلاف ہے، حضور علیہ السلام نے ان کو جنابت سے ایک ہی تیمم کو کافی بتلایا، دوبار تیمم کرنے کو نہیں فرمایا، اور انما یکفیک میں انما حصر کے صیغوں میں سے ہے۔

بحث ونظر: حافظ ابن حزمؒ نے ۴۶ صفحات (۲/۱۱۶ تا ص ۲/۱۶۱) میں تیمم کے مسائل پر بحث کی ہے صرف ابتداء میں مرض کی وجہ سے تیمم کا مسئلہ مختصراً لکھا ہے، اور ص ۲/۱۴۴ (مسئلہ ص ۲۴۹) میں عدم وجدان ماء کی صورت میں تیمم کا جواز ذکر کیا ہے، اور اس میں حضرت عمر وابن مسعودؓ اسود وابراہیم کا اختلاف بھی نقل کیا ہے، پھر لکھا کہ دو صحابی عمر وابن مسعودؓ کے سوا سب تیمم للجنب کو جائز کہتے ہیں اور اس کی دلیل میں عمران حصین کی اس حدیث کا حوالہ دیا جو بخاری کے گذشتہ باب کے آخر میں گذر چکی ہے، جس میں حضور علیہ لسلام نے ایک الگ بیٹھنے والے کو جنابت سے تیمم کا مسئلہ بتلایا ہے۔

ابن حزم نے یہاں ایک حدیث طارق بن شہابؓ کی بھی نقل کی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے اس شخص کی بھی تصویب کی جس نے بحالت جنابت نماز نہ پڑھی اور اس شخص کی بھی جس نے بحالت جنابت تیمم کر کے نماز پڑھ لی تھی، ابن حزم نے اس کا جواب یہ دیا کہ پہلے کو تیمم کی تشریح کا علم نہ تھا، اس لئے وہ معذور قرار دیا گیا، دوسرے نے بلوغ تشریع کی وجہ سے صحیح عمل کیا تھا وہ تو مستحق تحسین تھا ہی۔ (محلی ص ۲/۱۴۵)

یہاں خاص طور سے یہ عرض کرنا ہے کہ ابن حزم نے امام بخاریؒ کی دونوں حدیث الباب کا کہیں ذکر نہیں کیا اور امام بخاری نے اس باب میں پہلے شعبہ کی روایت ذکر کی، پھر عمر بن حفص والی، اور اگلے باب میں ابو معاویہ والی حدیث ذکر کریں گے۔ ان تینوں روایات میں ایک ہی قصہ بیان ہوا ہے۔ یہ تیسری حدیث ابو معاویہ والی مسلم وابوداؤد میں بھی ہے، حضرت شعبہ وعمر بن حفص والی روایات مسلم وابو داؤد میں نہیں ہیں، ترمذی میں خوف والا باب نہیں ہے، اور اس میں یہ تینوں روایات نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اس باب اور اس کے مسائل کی سب سے زیادہ اہمیت امام بخاری نے محسوس کی ہے۔

اسی کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تنبیہ بھی قابل ذکر ہے جس کی طرف ہمارے علم میں کسی شارح بخاری نے تعرض نہیں کیا کہ حضرت شعبہ وابو معاویہ والی روایات میں مضمون واقعہ کی ترتیب مقلوب یعنی مقدم موخر ہوگئی ہے اور صرف عمر بن حفص کی ترتیب درست ہے، کہ حضرت ابن مسعودؓ کے انکار تیمم للجنب پر حضرت ابو موسیٰؓ نے پہلے تو قصہ عمار وعمرؓ پیش کیا، اس کا انہوں نے جواب دیا تو آیت سنائی، جس کا جواب وہ کچھ نہ دے سکے اور اصل بات دل کی بتلانی پڑی کہ میرا انکار مصلحت شرعیہ کے تحت ہے کہ جواز کا مسئلہ عام طور سے چلے گا تو ہر شخص ذرا سی سردی وٹھنڈ میں بھی تیمم کرنے لگے گا، جو یقیناً شریعت کا منشاء نہیں ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا، لہٰذا امام ترمذی کا[1] حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم جواز کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اگرچہ انہوں نے رجوع کا قول بھی نقل کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی اپنی مراد واضح کر دی ہے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابن مسعودؓ بھی ملامست کو جماع پر محمول کرتے ہیں جو حنفیہ کا مسلک ہے ورنہ وہ ابو موسیٰ کو جواب دے سکتے تھے کہ آیت میں تو جنبی کا مسئلہ ہی نہیں ہے، لہٰذا ابو عمر نے جو حضرت ابن مسعودؓ کی طرف ملامست یعنی مس المراۃ کی تفسیر منسوب کی ہے محل تردد وتامل ہے۔

---

[1] فیض الباری ص ۱/۴۱۱ سطر ۲۰ میں الھیما غلط ہے، کیونکہ امام ترمذی نے صرف حضرت ابن مسعودؓ کا ذکر کیا ہے۔ ''مؤلف''

نقل مذاہب صحابہ میں غلطی

حضرتؒ نے اس موقع پر یہ بھی تنبیہ فرمائی کہ مذاہب صحابہ وتابعین کی نقل میں بہ کثرت غلطیاں ہوئی ہیں، اور جتنی احتیاط اس میں چاہئے تھی نہیں ہوئی (یہ بھی فرمایا کہ بہ نسبت ان کے کسی قدر قابل وثوق مذاہب ائمہ کی نقل ہوئی ہے) دوسرے یہ کہ وہ سب مذاہب ان کے عمل سے بھی نہیں اخذ کئے گئے بلکہ ان کے اقوال سے بھی اخذ کئے گئے ہیں، ظاہر ہے کسی چیز کو صرف نقل وروایت کے ذریعہ پوری طرح سمجھنا اور حاصل کرنا مشکل ہے، اور بعد ممارست کے جوتعامل سے ہی حاصل ہوسکتی ہے سمجھنا بہت آسان ہے، جس طرح یہاں حضرت ابن مسعودؓ کی طرف صرف ان سے نقل کردہ الفاظ کی بنا پر انکار تیمم کی بات منسوب ہوگئی، اور جب پوری بات کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس سے قطعاً منکر نہ تھے، پھر اسی منسوب شدہ انکار کی بنا پر یہ بھی سمجھ لیا گیا کہ ملامست بھی ان کے نزدیک بمعنی مس المرأۃ ہے، حالانکہ یہ بھی خلاف واقع بات ہے۔

حجیتِ وِجادۃ: فرمایا کہ وِجادۃ یعنی کسی لکھی ہوئی بات سے مطلب ومفہوم لینے میں بھی اسی لئے اختلاف ہوا کہ وہ خطاب وکلام سے لینے کے برابر نہیں ہے اس کی نقل وفہم میں غلطی کا امکان زیادہ ہے، ورنہ اگر کتاب کا مطالعہ بھی کما حقہ کیا جائے، اور پوری ممارست کے ساتھ صحیح مطلب اس سے اخذ کرلیا جائے، تو وہ قطعاً حجت ہے، یا اگر کوئی حدیث دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہوچکی ہو اور حجت معلوم ہو تو پھر اس کی روایت وجادۃ سے بھی جائز ہے۔

نطقِ انور: فرمایا:۔ انواع کلام غیر محصور ہیں۔ مثلاً مصنفین کی ایک خاص نوع کلام ہے اور اسی کے ہم عادی ہوجاتے ہیں، اور اس سے ہمارا مذاق بگڑ جاتا ہے، اس لئے مطالب قرآنی سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ قرآن مجید کو ایسا سمجھو جیسے خارج میں مخاطبہ بین الناس ہوتا ہے، اذا قمتم الی الصلوٰۃ الایہ وغیرہ میں بھی

بَابُ التَّيَمُّمِ ضَرْبَةٌ

(تیمّم (میں) صرف ایک ضرب ہے)

(۳۳۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْ مُعَاوِيَةَ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ شَقِيْقٍ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا مَّعَ عَبْدِاللّٰهِ وَاَبِيْ مُوْسَى الْاَشْعَرِيِّ فَقَالَ لَهٗ اَبُوْ مُوْسٰى لَوْاَنَّ رَجُلًا اَجْنَبَ فَلَمْ يَجِدِ الْمَآءَ شَهْرًا اَمَا كَانَ يَتَيَمَّمُ وَيُصَلِّيْ قَالَ فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ لَا يَتَيَمَّمُ وَ اِنْ كَانَ لَمْ يَجِدْ شَهْرًا فَقَالَ لَهٗ اَبُوْمُوْسٰى فَكَيْفَ تَصْنَعُوْنَ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ فِيْ سُوْرَةِ الْمَآئِدَةِ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ لَوْرُخِّصَ فِيْ هٰذَا لَهُمْ لَاَوْشَكُوْا اِذَا بَرَدَ عَلَيْهِمُ الْمَآءُ اَنْ يَّتَيَمَّمُوا الصَّعِيْدَ قُلْتُ وَاِنَّمَا كَرِهْتُمْ هٰذَا لِذَا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰى اَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَبْنِ الْخَطَّابِ بَعَثَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِيْ حَاجَةٍ فَاَجْنَبْتُ فَلَمْ اَجِدِ الْمَآءَ فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيْدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّآبَّةُ فَذَكَرْتُ ذٰلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ اِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْكَ اَنْ تَصْنَعَ هٰكَذَا وَضَرَبَ بِكَفِّهٖ ضَرْبَةً عَلَى الْاَرْضِ ثُمَّ نَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهْرَ كَفِّهٖ بِشِمَالِهٖ اَوْظَهْرَ شِمَالِهٖ بِكَفِّهٖ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهٗ فَقَالَ عَبْدُاللّٰهِ اَلَمْ تَرَ عُمَرَلَمْ يَقْنَعْ بِقَوْلِ عَمَّارٍ وَّزَادَ يَعْلٰى عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ شَقِيْقٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَبْدِاللّٰهِ وَاَبِيْ مُوْسٰى فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰى اَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَّارٍ لِعُمَرَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ بَعَثَنِيْ اَنَا وَ اَنْتَ فَاَجْنَبْتُ فَتَمَعَّكْتُ بِالصَّعِيْدِ فَاَتَيْنَا رَسُوْلَ ﷺ فَاَخْبَرْنَاهُ فَقَالَ اِنَّمَا كَانَ يَكْفِيْكَ هٰكَذَا وَمَسَحَ وَجْهَهٗ وَكَفَّيْهِ وَاحِدَةً.

ترجمہ: شقیق روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک دن حضرت عبداللہ (بن مسعود) اور ابوموسیٰ اشعری کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو عبداللہؓ سے ابو موسیٰؓ نے کہا کہ اگر کوئی شخص جنبی ہو جائے اور ایک مہینہ تک پانی نہ پائے کیا وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا، شقیق کہتے ہیں کہ عبداللہ نے کہا تیمم نہ کرے، اگر چہ مہینہ تک پانی نہ ملے تو ان سے ابوموسیٰ نے کہا کہ تم سورۂ مائدہ کی اس آیت کو نظر انداز کر دو گے۔ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا تو عبداللہ نے کہا کہ اگر لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دی جائے گی، تو بس جب انہیں ٹھنڈا پانی معلوم ہوگا مٹی سے تیمم کرلیں گے، کہا تم نے تیمم کی اجازت صرف اسی خیال سے نہ دی، انہوں کہا ہاں! پھر ابوموسیٰ نے کہا۔ کیا تم نے عمار کا عمر بن خطاب سے یہ کہنا نہیں سنا کہ مجھے رسول خدا ﷺ نے کسی کام کیلئے (باہر بھیجا (راہ میں) مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی، اور میں نے پانی نہ پایا۔ تو میں (تیمم کیلئے) زمین میں جانور کی طرح لوٹ گیا پھر میں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا، تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا، اور آپ نے اپنی ہتھیلی سے ایک ضرب زمین پر ماری پھر اسے جھاڑ دیا، اس کے بعد اپنے ہاتھ کی پشت کو بائیں ہاتھ سے مسح فرمایا یا (یہ کہا) کہ اپنے بائیں ہاتھ کی پشت کو ہاتھ سے مسح فرمایا پھر ان سے اپنے چہرہ کو مسح کر لیا، عبداللہ نے کہا، کہ تم نے نہیں دیکھا کہ عمرؓ نے عمار کے قول پر بھروسہ نہیں کیا، یعلی نے اعمش سے انہوں نے شقیق سے اتنی زیادہ روایت کی کہ شقیق نے کہا، میں عبداللہ اور ابوموسیٰ کے ہمراہ تھا، تو ابوموسیٰ نے (عبداللہ سے کہا) کہ کیا تم نے عمارؓ کا کہنا عمرؓ سے نہیں سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے اور تمہیں (کہیں باہر) بھیجا تھا۔ (اثنائے سفر میں) میں جنبی ہو گیا تو میں (بغرض تیمم) زمین پر لوٹ گیا، پھر ہم رسول خدا ﷺ کے پاس آئے۔ اور آپ کو خبر دی، تو آپ نے فرمایا۔ تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا اور آپ نے اپنے منہ اور ہاتھوں کا ایک مرتبہ مسح فرمایا۔

بَابٌ.......................(یہ باب ترجمۃ الباب سے خالی ہے)

(۳۳۸) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا عَوْفٌ عَنْ اَبِیْ رَجَاءٍ قَالَ ثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ الْخُزَاعِیُّ اَنَّ رَسُوْلَ ﷺ رَاٰی رَجُلًا مُعْتَزِلًا لَّمْ يُصَلِّ فِی الْقَوْمِ فَقَالَ يَا فُلَانُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تُصَلِّیَ فِی الْقَوْمِ فَقَالَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اَصَابَتْنِیْ جَنَابَةٌ وَّلَا مَآءَ قَالَ عَلَيْكَ بِالصَّعِيْدِ فَاِنَّهٗ يَكْفِيْكَ.

ترجمہ: حضرت عمران بن حصین خزاعیؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے ایک شخص کو گوشہ میں بیٹھا ہوا دیکھا۔ کہ اس نے لوگوں کے ہمراہ نماز ادا نہیں کی تو آپ نے فرمایا، کہ اے فلاں! تجھے لوگوں کے ہمراہ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آ گئی؟ اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ مجھے جنابت ہوگئی اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے لئے مٹی (سے تیمم کرنا) کافی ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے تیمم میں ضربہ واحدہ ثابت کرنے کیلئے، یہاں مستقل باب قائم کیا، اس مسئلہ پر پوری بحث پہلے ہو چکی ہے علامہ کرمانی نے خاص طور سے واحدۃ سے استدلال کو کمزور بتلایا کیونکہ جس طرح واحدۃ کیلئے موصوف ضربۃ ہو سکتا ہے جو امام بخاری سمجھے ہیں مسحۃ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مسح عضوین کا ایک ہی بار کیا گیا، اور لفظ سے یہی ظاہر بھی ہے (کہ مسح کے بعد آیا ہے) لہٰذا تیمم ضربتین ہی سے کیا ہوگا (لامع ص ۱/۱۳۸) میں حافظ نے بھی واحدۃ کی شرح مسحۃ واحدۃ سے کی (فتح ص ۱/۳۱۲) محقق عینیؒ نے ضربۃ واحدۃ کی صحت پر دوسرا ایراد (اعتراض) بھی نقل کیا ہے۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے "شرح تراجم الابواب" میں فرمایا:۔ یہ باب بلا ترجمہ ہے اور اکثر صحیح نسخوں میں (لفظ باب) نہیں ہے، اور وہ ہی صحیح ہے، لہٰذا حدیث الباب کی مناسبت باب سابق سے بایں لحاظ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد "**علیک بالصعید فانه یکفیک**" جس طرح باعتبار انواع صعید کے عام ہے، اسی طرح اس کا عموم باعتبار کیفیت تیمم کے بھی ہے کہ وہ ایک ضرب کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور دو کے بھی۔ فتامل" اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی دوٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے کہ ایک ہی صورت پر انحصار ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔